

Maddeleşen/Sorunlaşan Bedenler (Bela Bedenler)*

JUDITH BUTLER

Benim anladığım kadarıyla yapısöküm bir hata ifşası değildir, hele diğer insanların hatasının ifşası hiç değildir. Yapısökümdeki eleştiri, yapısökümdeki en ciddi eleştiri, fazlasıyla yararlı bir şeyin eleştirisi, onsuz hiçbir şey yapamayacağımız bir şeyin eleştirisi.

Gayatri Chakravorty Spivak, "In a Word"
Ellen Rooney ile söyleşi

...felsefi söylemin figürlerini "yeniden açma"nın gerekliliği ... Bunun bir yolu, sistematikliğin kendisinin mümkün olduğu koşulları soruşturmadır: söylemsel ifadenin tutarlılığının, üretildiği koşullardan neyi sakladığını, bu koşullar hakkında söylem dahilinde ne söyleyebilirse söylesin, soruşturmak. Örneğin, konuşan öznenin kendini üretmek için beslendiği "madde"; temsili olanaklı kılan görüş alanı [*scenography*], felsefede tanımlanan temsili, yani, sahnesinin mimarisi, mekân-zamandaki çerçevesi, geometrik organizasyonu, sahne donatımı, aktörleri ve bunların birbirlerine göre konumları, diyalogları, trajik ilişkileri, aynaya aşırı bakmadan, sürekli saklı kalan, logos'un, öznenin, kendisini üretmesine, çoğaltmasına, kendi üzerinden kendini yansıtmaya izin veren temsili. Bunların tümü, söz konusu sahneye yapılan müdahalelerdir, tutarlıklarını yorumlanmadıkları, anlamlandırılmadıkları sürece temin ederler. Dolayısıyla bunlar, söylemin her şeklinde, söylemin "mevcudiyet" değerinin bağlayıcılığının uzağında, yeniden yürürlüğe konulmalıdır. İsmi felsefe tarihinde bir devri tanımlayan her filozof için, maddeye/bedene dair olanla sınırdaş ilişkinin nasıl koptuğunu, bu sistemin nasıl kurulduğunu, bu speküler ekonominin nasıl işlediğini göstermeliyiz.

Luce Irigaray, "The Power of Discourse"

* Kabalcı Yayınevi tarafından yayımlanacak olan aynı adlı kitabın ilk bölümüdür. Yayınevine ve çevirmenlere teşekkür ederiz.

Son yıllarda feminist teorinin bir kısmında, bedeni postyapısalcılığın dilbilimsel idealizmi olarak tanımlanandan kurtarmaya dair öneriler sunuldu. Bir diğer kısmında ise, düşünür Gianni Vattimo metinsel bir oyun olarak postyapısalcılığın *madde*nin çözünmesini çağdaş bir kategori olarak belirlediğini iddia etti. Vattimo'nun tartıştığı madde, postyapısalcılığın etik ve politik olarak büyük değere sahip bir projeye yol vermesi için yeniden tanımlanması şart olan bu kayıp maddedir.¹ Bu tartışmaların belirgin özelliği güç ve tutarsız olan içerikleridir. Çünkü her iki durumda da kimin ve neyin "postyapısalcılık" terimi tarafından tanımlandığını anlamak güçtür ve belki daha da zor olan "beden" tanımını altında yeniden ele alınması gerekenin ne olduğunu anlamaktır. Ancak bu iki gösteren kimi feministler ve eleştirel teorisyenler tarafından antagonistik bulundu. Bu bağlamda şöyle uyarılar duyulabilir: Her şey söylemden ibaretse, bedene ne olur? Eğer her şey bir metinse, şiddet ve bedensel hasara dair ne söylenebilir? Postyapısalcılıkta ya da postyapısalcılık için herhangi bir şey *maddeleşebilir/sorunlaşabilir* mi?

Birçok feministin, feminizmin eleştirel bir pratik olarak sürebilmesi için kendini kadın bedeninin cinsiyetleşmiş özgüllüğü üzerine kurması gerektiğini sandıklarını düşünüyorum. Cinsiyet kategorisi her zaman olduğu gibi toplumsal cinsiyet olarak tekrar tanımlandığında bile, bu cinsiyetin, üstleneceği çeşitli kültürel inşalar için indirgenemez bir başlangıç noktası olarak varsayılması zorunludur. Cinsiyetin maddesel olarak indirgenemezliği varsayımının feminist epistemolojileri ve etiği, ayrıca çeşitli toplumsal cinsiyet analizlerini, yönlendirdiği, yetkilendirdiği ve onlara temel sağladığı söylenebilir. Bu tartışmanın terimlerini yerinden oynatmaya dair bir çaba çerçevesinde, "maddeselliğin" neden ve nasıl indirgenemezliğin bir göstergesi haline geldiği, başka bir deyişle, cinsiyetin maddeselliğinin nasıl olup da yalnızca kültürel inşaları üstlenen bir şey olarak algılandığı ve dolayısıyla kendisinin bir inşa olamayacağının düşünüldüğü sorusunu sormak istiyorum. Bu dışlamanın statüsü nedir? "Maddesellik", inşa sürecinden dışlanmış, inşanın içinden ve üzerinden işlediği bir alan veya yüzey midir? Bunun, inşanın kendisi olmaksızın işleyemeyeceği, imkân tanıyıcı ve kurucu bir dışlama olduğu söylenebilir mi? İnşa edilmemiş bu maddeselliğin alanında ne yer alır? Bu alanın inşanın dışı ya da altı olarak biçimlendirilişinde ne tür inşa mekanizmaları gizlenmektedir?

1 Gianni Vattimo, "Au dela du matiere et du text", *Matière et Philosophie*, Paris: Centre Georges Pompidou, 1989 içinde, s. 5.

Bunu takiben, ortaya koymak istediğim, bir kültürel inşa teorisinden öte, insanın perspektif alanının (*scenography*) ve topografisinin ele alınmasıdır. İnşa edilmişliğin ve maddeselliğin birbirine kesinlikle zıt nosyonlar olduğunu varsayarsak, insanın bu görüş alanı, ayrıkt tutulmuş bir tahakküm matrisi tarafından ve bu matrisin kendisi olarak düzenlenir.

Maddeselliğin alanında, politik 'indirgenemezler' olarak işleyen başka temelci öncüller de aranabilir. Özne nosyonunu temelci bir öncül olarak varsaymaktan ve cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasında tutarlı bir ayrımı korumaya çalışmaktan dolayı ortaya çıkan kuramsal zorlukları tekrarlamak yerine, maddeye ve cinsiyetin maddeselliğine dönmenin feminist pratiğin temel aldığı öngörülen bu indirgenemez özgüllüğü kurmak için gerekli olup olmadığı sorusunu ortaya atmak istiyorum. Burada soru, ne kadınlar üzerine konuşmanın ne de maddeye atıfta bulunmanın gerekli olup olmadığıdır. Kadınlar üzerine konuşulacaktır ve feminist nedenlerden ötürü konuşulmalıdır da; kadın kategorisi yapısökümle işlevsiz bir hale gelmez, aksine kullanımı artık "göndergeler" olarak somutlaşmayan ve hiçbirimizin öngöremeyeceği yollarla anlamlandırılma ve açılma imkânına sahip bir hal alır. Kuşkusuz, hem bu terimi kullanmak, bu terim tarafından kullanılıp konumlandırılırken bile onu stratejik olarak kullanmak, hem de onu "kadınların" feminist dileklerini kuran ve sınırlayan dışlayıcı süreçleri ve farklara dayanan tahakküm ilişkilerini sorgulayan bir eleştiriye tabi tutmak mümkündür. Bu, Spivak'ın yukarıda alıntılanan sözlerine de dayanarak, yararlı ve kullanışlı bir şeyin eleştirisi, onsuz yapamayacağımız bir şeyin eleştirisidir. Açıkça belirtmek isterim ki, bu eleştiri olmazsa feminizm kendisini meydana getiren dışlamalarla ilişki kurmayı –onları hesaplayıp tartmayı, onlar tarafından dönüştürülme-yi– redderek kendi demokratikleştirici potansiyelini kaybeder.

Bunun benzeri, muhtemelen "onsuz hiçbir şey yapamayacağımız bir şey" olan maddesellik kavramı için de söylenebilir. Başlangıçtan beri madde-nin bir (esasinda birden çok) tarihi olduğu ve bu tarihin kısmen cinsel farklılık tartışması üzerinden belirlendiği açıkken, maddeselliğe başvurma-nın anlamı nedir? Maddeye cinsel farklılık üstüne iddialarımızın temelini oluşturan söylemin öncülü olarak dönmeye çalışabiliriz. Bu sadece maddenin, yerleştirilebileceği alanları önceden belirleyen ve kısıtlayan cinsiyet ve cinselliğe dair söylemlerle bütünüyle indirgendiğini keşfetmemize yarar. Bunun da ötesinde, maddeye, bir dizi zarar ve ihlali bir zemine oturtmak ve doğrulamak için de dönebiliriz. Bu ise sadece maddenin, kendisinin çağdaş dilek-

lerde elde olmaksızın tekrarlanan bir dizi ihlal aracılığıyla kurulduğunu anlamamızı sağlar.

Esasında, bu "indirgenemez" maddeselliğin kendi kurucu tarihinde toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş problematik bir matris üzerinden kurulduğu açığa çıkarılabilirse, maddeyi indirgenmiş kılan söylemsel pratiğin eş zamanlı bir biçimde bu matrisi konumlandığı yerde sabitlediği ve ontolojize ettiği anlaşılır. Bu matrisin belirlenmiş etkisi bedensel hayatın tartışılmaz temeli olarak varsayılırsa, matrisin soy kütüğü eleştirel sorgulamanın alanından sürülmüş olur. Postyapısalcılığın tüm maddeselliği dilbilimsel olana indirgediği iddiasına karşı, maddenin yapısökümünün onun bir terim olarak yararlılığını inkâr etmek ya da ortadan kaldırmak anlamına gelmediğini gösteren bir argümana ihtiyaç vardır. Bedenin indirgenemez maddeselliğinin feminist pratiğin kaçınılmaz önkoşulu olduğunu iddia edenlere karşı, bu kıymetli maddeselliğin muhtemelen feminizm için hayli problematik olan dışilin dışlanması ve bozulması aracılığıyla kurulmuş olabileceğini öne sürüyorum.

Bu noktada, teorinin olanaklarının bir tarafta maddeselliği varsayarak, diğer tarafta ise onu redderek tükenmediğinin açıkça belirtilmesi gerektiği kanısındayım. Benim amacım kesinlikle bunların hiçbirleriyle örtüşmüyor. Bir varsayımı sorgulamak onu ortadan kaldırmaya işaret etmez; aksine, onu metafiziksel meskeninden kurtarmak anlamına gelir. Bu da hangi politik ilgilerin o metafiziksel mekân tarafından (ve o mekân içinde) korunduğunu anlamak ve dolayısıyla maddeyi farklı politik amaçların hizmetine sunmaya fırsat vermek içindir. Beden meselesini sorunsallaştırmak bir epistemolojik kesinlik kaybının başlangıcını zorunlu kılabilir ancak bu kesinlik kaybı politik nihilizmle aynı şey değildir. Aksine, bu tip bir kayıp, politik düşüncede belirgin ve umut verici bir değişime işaret edebilir. "Madde"nin bu şekilde yerinden oynatılışı, yeni olasılıkların başlangıcı, bedenlerin maddeleşmesinde/sorunlaşmasında yeni yollar olarak algılanabilir.

Anlamın öncülü olarak belirlenmiş beden her zaman öncül olarak belirlenmiş veya anlamlandırılmıştır. Bu anlamlandırma, kendi prosedürünün bir sonucu olarak bedeni üretir. Aynı zamanda, bu bedeni, kendi eyleminin önceleyeni olarak keşfetmeyi iddia eder. Eğer anlamlandırmanın öncülü olarak anlamlandırılmış beden anlamlandırmanın bir sonucuysa, dilin, anlamların vazgeçilmez aynalarımız gibi bedenleri takip ettiğini iddia eden, mimetik veya temsili statüsü, kesinlikle mimetik değildir. Aksine, bu anlamlandırma edimi bütün anlamlandırmaların öncüsü olduğunu iddia ettiği bedeni

sınırlayıp oluşturduğuna göre üreticidir, kurucudur; bu edimin *performatif* olduğu dahi iddia edilebilir.²

Bu, bedeninin maddeselliğinin sadece bir dizi gösterene indirgenebilen dil-bilimsel bir sonuç olduğunu iddia etmek anlamına gelmez. Böyle bir ayırım, gösterenin kendi maddeselliğini göz ardı eder. Böylesi bir algı aynı zamanda maddeselliği başlangıçtan itibaren anlamla iç içe geçmiş olarak anlamakta da tökezler; maddesellik ve anlamın çözünmezliği üzerinden düşünmek kolay mesele değildir. Dil aracılığıyla dilin dışında bir maddesellik öne sürmek, yine de bu maddeselliği varsaymaktır ve böyle öne sürülen bir maddesellik bu varsayımı kendi kurucu koşulu olarak sürdürecektir. Derrida maddenin radikal başkalığını (*alterity*) şöyle tartışıyor: "Mutlak dış diye bir 'kavram' olduğuna dahi emin değilim."³ Madde mefhumuna sahip olmak bu mefhumun koruduğu düşünülen dışsallığı kaybetmek anlamına gelir. Dil maddeselliğe atıfta bulunabilir mi veya dil de maddeselliğin belirebileceği söylenen koşulun kendisi midir?

Madde bir mefhum haline geldiği an madde olmaktan çıkıyorsa ve maddenin dile dışsallığı mefhumu, mutlak olandan her zaman aşağıda bir şeyse, bu "dışarı"nın statüsü nedir? Bu, felsefi söylem tarafından kendi ayrıntılı ve tutarlı sistematikliğinin görüntüsünü etkilemek için mi üretilir? Felsefenin sınırlarını korumak ve muhafaza etmek için felsefi gelenekten sürülen nedir? Ve bu reddediş nasıl geri dönebilir?

Dişiliğin Sorunları

Dişiliğin maddesellekle klasik olarak ilişkilendirilmesi maddeyi *mater* (anne) ve matris (ya da rahim) ile ve dolayısıyla üreme problematiğiyle yan yana getiren bir dizi etimolojiye dayandırılabilir. Maddenin meydana gelme (*generation*) ya da yaradılışın (*origination*) alanı olarak klasik kurulumu, özellik-

- 2 Kadınların bedenlerinin uğradığı materyel hasarlar hakkında düşünmek üzere postyapısalcılıktan nasıl yararlanabileceğimize dair kapsamlı bir tartışma için, bkz. Judith Butler, "Contingent Foundations: Feminism and the Question of Postmodernism", *Feminists Theorize the Political*, Ed. Judith Butler ve Joan Scott, New York: Routledge, 1992 içinde s. 17-19. Aynı derlemenden bkz. Sharon Marcus, "Fighting Bodies, Fighting Words: A Theory and Politics of Rape Prevention", s. 385-403.
- 3 Jacques Derrida, *Positions*, Ed. Alan Bass, Chicago: University of Chicago, 1978, s. 64. Bu sayfayı takiben, Derrida şöyle der: "Madde kavramının metafiziksel olup olmadığını tartışmayacağım. Bu, maddenin sağladığı işe bağlıdır; ve yazının, kalıntının, metnin vs. ideal olmayan dışsallığı söz konusu olduğunda, bunların Hegelci bağlantılarının dışında düşünülecek bir değer olarak işten [work] asla ayrılmamasının gerekliliği üzerinde sürekli ısrar ettiğimi bilirsiniz" (s. 65).

le bir objenin ne olduğu ve ne anlama geldiği sorusu onun yaradılış ilkesine dönmeyi gerektirdiğinde önem kazanır. Madde üremeye belirgin bir biçimde ilişkilendirilmediğinde dahi yaradılışın ve nedenselliğin ilkesi olarak genellenir. Yunancada, *hyle* çeşitli kültürel yapıların meydana getirildiği odun veya kerestedir. Ancak aynı zamanda nedensel ve açıklayıcı bir yaradılış, gelişme ve teleoloji ilkesidir de. Maddé, köken ve anlam arasındaki bu ilişki klasik Yunan maddesellik ve anlamlandırma nosyonlarının çözünmezliğini gösterir. Bir nesnede sorunlaşan, onun maddesidir (madde olma halidir).⁴

Gerek Latince'de gerekse Yunancada, madde (*materia* ve *hyle*) ne basit, kaba bir pozitivite veya gönderge ne de dışardan anlamlandırılmayı bekleyen boş bir yüzey veya bir kara tahtadır. Ancak her zaman bir anlamda zamansallaştırılmış olandır. Bu, "madde" geleceği varsayan ve ona sebebiyet veren bir dönüşüm ilkesi olarak anlaşıldığında, Marx'ta da aynı şekilde işler. Bu matris kimi organizma ve objelerin gelişimini başlatan ve şekillendiren yaratıcı ve oluşturuşu bir ilkedir.⁵ Dolayısıyla Aristoteles için "madde olasılık (potansiyalite – [*dynameos*]), form gerçekliktir".⁶ Üremede, kadınların maddeye erkeklerinse forma katkıda bulunduğu söylenir.⁷ Yunancada

- 4 Form/madde ayrımının erilci politikaların eklemlenmesine nasıl esas teşkil ettiğinin yetkin bir analizi için, Wendy Brown'un Machiavelli tartışmasına bakılabilir. Wendy Brown, *Manhood and Politics*, Totowa, N. J.: Rowman & Littlefield, 1988, s. 87-91.
- 5 Burada Marx'ın Feuerbach üzerine ilk tezine başvurulabilir. Marx nesnenin nesnelliğinin ve maddeselliğinin bir parçası olarak nesneyi kuran ve doğasında var eden pratik aktiviteyi doğrulayan bir materyalizm öne sürer: "Feuerbach'inki de dahil olmak üzere önceki materyalizmin temel kusuru, nesnenin, mevcudiyetin, duyusallığın *duyumsal insanı bir aktivite*, öznel bir *pratik* (*Praxis*) olarak değil *nesne* ya da *algılama* (*perception*, *Anschauung*) şeklinde tasavvur edilmiş olmasıdır" Karl Marx, *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, Çev.: Lloyd D. Easton ve Kurt H. Guddat, New York: Doubleday, 1967, s. 400. Eğer materyalizm nesnelerin esas önemini teşkil eden bir mefhum olarak pratiği (*praxis*) gündeme alacak olursa ve burada pratik sosyal olarak dönüştürücü bir aktivite olarak anlaşılırsa, böylesi bir aktivite maddeselliğin kurucu unsuru olarak anlaşılabilir. Ancak, *praxis*'e uygun aktivite, nesnenin önceki bir halden sonraki bir hale dönüşmesini gerektirir ki bu çoğu zaman doğal bir halden sosyal bir hale dönüşüm olarak, hatta yabancılaşmış sosyal bir durumdan yabancılaşmamış sosyal bir duruma dönüşüm olarak, anlaşılır. Her iki koşulda da, Marx'ın önerdiği bu yeni materyalizme göre, nesne sadece dönüştürülmez, aksine nesne dönüştürücü aktivitenin ta kendisidir ve maddeselliği önceki bir halden sonraki bir hale olan bu zamansal hareket üzerinden kurulur. Başka bir deyişle, nesne bir *zamansal dönüşüm* sahası oldukça *maddeleşir*. Nesnelerin maddeselliği hiçbir şekilde statik, uzamsal ya da verili değildir, ancak dönüştürücü aktivitede ve bu aktivitenin ta kendisi olarak vücuda gelir. Maddenin zamansallığı üzerine daha dolgun ve detaylı bir tartışma için bkz. Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, Çev.: Neville Plaice, Stephen Plaice ve Paul Knight, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986; Jean-François Lyotard, *The Inhuman: Reflections on Time*, s. 8-23.
- 6 Aristoteles, "De Anima", *The Basic Works of Aristotle*, tr. Richard McKeon (New York: Random House, 1941), bkz. 2, ch.1, 412a10, 555. Bunu takip eden Aristoteles alıntıları bu kaynaktan yapılacaktır.
- 7 Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990), 28; G.E.R. Lloyd, *Science, Folklore, Ideology* (Cambridge:

hyle, henüz kesilmiş odundur, yani araçsallaştırılmış ve araçsallaştırılabilir, kullanıma sokulmaya hazır bir insan ürünü, artefaktır. Latince *materia*, herhangi bir şeyin yapıldığı malzeme anlamına gelir, sadece evler ve gemilerin yapıldığı kereste değil aynı zamanda yeni doğmuş çocuklara gıda olarak sunulabilecek her şey, yani anne bedeninin uzantısı olma işlevini gören besinler anlamına gelir. Madde, yukarıdaki örneklerde, anlaşılabilirlik ilkesini kazandırdığı şeyi yaratma ve oluşturma kapasitesiyle donatılabilirdiği denli, büyük kısmı terimin daha modern ampirik konumlandırılmalarından çıkarılmış belli bir yaratım ve usallık (*rationality*) gücüyle de tanımlanır. *Maddeleşen/Sorunlaşan bedenlerin* klasik bağlamları dahilinde konuşmak boş bir kelime oyununa tekabül etmez; çünkü madde olmak maddeselleşmek anlamına gelir ki maddeselleşme ilkesi tam da bu bedene dair, onun anlaşılabilirliğinin ta kendisine dair, sorunsallaşan bir şeydir. Bu bağlamda, bir şeyin anlamını bilmek, onun nasıl ve niçin maddeleştiğini bilmek anlamına gelir ki bu noktada “sorunlaşma/maddeleşme” (*to matter*) aynı anda “maddeselleşme” (*to materialize*) ve “anlama gelme” (*to mean*) demektir.

Kuşkusuz hiçbir feminist, bedenlerin “maddeselliği” üzerine tekrar düşünmek için Aristoteles’in doğal teleolojilerine basit bir dönüşü desteklemez. Oysa ben, Aristotelesçi terminolojiye olası çağdaş bir yeniden konumlandırma sunmak için, Aristoteles’in beden ve ruh arasındaki ayrımını, Aristoteles ve Foucault arasında kısa bir karşılaştırma yaparak ele almak istiyorum. Bu kısa karşılaştırmanın sonunda, kısıtlı bir Foucault eleştirisi sunacağım. Bu eleştiri, daha sonra Irigaray’ın Platon’un *Timaeus*’undaki maddesellik yapı-sökümüne dair uzun bir tartışmaya yol verecek. İşte tam da bu ikinci analizin bağlamında maddeselliğin inşasında nasıl toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş bir matrisin söz konusu olduğunu (her ne kadar Aristoteles’te de belirgin bir biçimde bulunsa da) ve feministlerin niçin maddeselliği bir indirgenemez olarak ele almakla değil bu formülasyonun eleştirel bir soykütüğünü çıkarmakla ilgilenmek zorunda olduğunu netleştirmek ümidindeyim.

Aristoteles/Foucault

Aristoteles için ruh, tamamen gücül ve gerçekleştirilmemiş olan olarak anlaşılan maddenin gerçekleştirilmesine işaret eder. Bunun sonucunda, *de*

Cambridge University Press, 1983). Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science* (New Haven: Yale University Press, 1985); Mary O’Brien, *The Politics of Reproduction* (Londra: Routledge, 1981).

Anima’da ruhun “doğal olarak düzenlenmiş beden gerçeğinin ilk aşaması” olduğunu ileri sürer. Aristoteles, tartışmasına şöyle devam eder: “Bu yüzden biz ruh ve beden bir olup olmadığı sorusunu gereksiz bulur ve bütünüyle bertaraf ederiz: Bu, mum ve kalıpla ona verilen şekil, veya genel olarak bir şeyin maddesi [*hyle*] ve maddesi olduğu şeyin [*hyle*] bir olup olmadığını sormak kadar anlamsızdır.”⁸ Yunancada, “kalıp” (*stamps*) kelimesine referans yoktur, ancak “kalıp tarafından verilen şekil” ibaresi tek bir kelimeye indirgenmiştir: “*schema*”. *Schema* form, şekil, figür, görünüm, kılık, jest, bir usavurma (tasım) figürü ve gramatik yapı anlamına gelir. Eğer madde asla *schema*’sı olmadan belirmiyorsa, bu onun sadece belli bir gramatik yapı altında belirdiği ve algılanabilirliğinin ilkesi, karakteristik hareketi veya alışılmış kılığının kendi maddesini teşkil edenle çözünemez olduğu anlamına gelir.

Aristoteles’te maddesellik ve anlaşılabilirlik arasında açık bir fenomenolojik ayrım görmeyiz ve kimi başka nedenlerden ötürü Aristoteles bize feminizmin tekrar elde etmeye çalıştığı “beden”i sunmaz. Anlaşılabilirlik ilkesini bir beden gelişimine oturtmak kesinlikle dışıl gelişimi biyoloji mantığı üzerinden açıklayan doğal teleoloji stratejisidir. Buna dayanarak, kadınların sadece belli sosyal fonksiyonları gerçekleştirmesi esasında tamamen üreme alanıyla sınırlandırılmaları gerektiği öne sürüldü.

Aristotelesçi *schema* nosyonunu formativitenin ve anlaşılabilirliğin kültürel olarak değişken kuralları açısından tarihselleştirebiliriz. Bedenlerin *schema*’sını tahakküm/söylemin tarihsel olarak rastlantısal bir bağlantı noktası şeklinde algılamak, Foucault’nun *Hapishanenin Doğuşu*’nda (*Discipline and Punish*) mahkûmun bedeninin “maddeselleşmesi” olarak tanımladığıyla benzer bir yere varmaktır. Bu maddeselleşme süreci *Cinselliğin Tarihi*’nin ilk cildinin son bölümünde de devreye girer ki burada Foucault bedenlere en somut ve en hayati olanın nasıl atandığını araştırarak olan bir “bedenler tarihi” önerir.⁹

Kimi zaman Foucault’da beden in bir kuşatmalar alanı olarak kabul eden iktidar ilişkilerinden ontolojik olarak farklı bir maddeselliği olduğu görülür. Ancak *Hapishanenin Doğuşu*’nda maddesellik ve kuşatma arasındaki ilişkinin farklı bir biçimde kurulduğunu görüyoruz. Kitapta ruh, beden in işlendiği ve şekillendiği bir iktidar aracı olarak ele alınmaktadır. Bir anlamda

8 Aristoteles, “De Anima”, 2. Kitap, I. Bölüm, 412 b7-8.

9 Michel Foucault, *The History of Sexuality*, I. Cilt, s. 152.

ruh, bedeninin kendisini üreten ve gerçekleştiren iktidarla donanmış bir şema olarak işler.

Foucault'nun "ruh"a olan göndermelerini Aristotelesçi formülasyonun kapalı bir biçimde tekrar ele alınması olarak algılayabiliriz. Foucault *Hapishanenin Doğuşu*'nda "ruh"un bedeninin eğitilmesi, şekillenmesi, işlenmesi ve kuşatılmasına paralel bir biçimde normatif ve normalleştirici bir ülküye dönüştüğünü iddia eder. Bu, bedeninin etkin bir biçimde maddeselleştiği tarihsel olarak spesifik hayali bir ülküdür (*idéal spéculatif*). Foucault hapishane reformunu göz önünde bulundurarak, "Bizim için tanımlanan, özgürleştirmeye davet edildiğimiz insan zaten kendi içinde kendinden çok daha derin bir tabiyetin (*subjection - assujetissement*) sonucudur. Onda iktidarın bedeninin üzerinde işlediği hâkimiyette bir faktör olan bir ruh ikamet eder ve onu varoluşa taşır. Ruh politik bir anatominin sonucu ve aracıdır; ruh bedeninin hapishanesidir."¹⁰

Bu "tabiyet", ya da *assujetissement*, sadece bir boyun eğme (*subordination*) değil, aynı zamanda öznenin tabi olma halini koruyan ve sağlayan bir eylem, onu özne olma alanına oturtan bir edim, bir özneleştirme/tabileştirmedir (*subjectivation*). "Ruh, [mahkûmu] var eder"; ve Aristoteles'le bütünüyle zıt düşmeyen bir şekilde, Foucault tarafından bir tahakküm aracı olarak tarif edilen ruh, bedeni şekillendirir ve sınırlandırır; ona kalıbını verir ve bu kalıp verme eylemi sırasında onu varoluşa taşır. Ontolojik ağırlığı varsayılmakta aksine her zaman bahşedilmekte olduğu için burada "varlık" kelimesi turnak içinde kullanılmalıdır. Foucault'ya göre bu bahşetme eylemi ancak bir tahakküm işlemi dahilinde ve aracılığıyla vücut bulabilir. Bu işlem tabi ettiği öznelere üretir, başka türlü söylemek gerekirse öznelere kendisini oluşturan ilkeleri yürürlüğe sokucu zorunlu iktidar ilişkileri dahilinde ve aracılığıyla tabi kılar. İktidar öncelikle bedenlere şekil veren, onları sürdüren, destekleyen ve düzenleyendir dolayısıyla kesin bir biçimde söylemek gerekirse iktidar, bedenlerin üzerinde onlara kendi nesneleriymiş gibi etki eden bir özne değildir. Bizi bu şekilde konuşmaya iten dil bilgisi, iktidarın bedenler üzerinde etki ettiği ama onlara biçim verdiğinin göz önünde bulundurulmadığı bir dışsal ilişkiler metafiziğini şart koşar. Foucault'nun sorguladığı da iktidarı dışsal bir ilişki olarak kabul eden bu görüştür.

10 Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York: Pantheon, 1977, s. 30. (*Surveillance et punir*, Paris: Gallimard, 1975, s. 34)

Foucault için iktidar, tam da öznenin maddeselliğinin *kuruluşunda* ve özneleşme/tabileşmenin "özne"sine eş zamanlı olarak şekil veren ve onu düzenleyen ilke dahilinde işler. Foucault sadece mahkûmun bedeninin maddeselliğine değil aynı zamanda hapishanenin bedeninin maddeselliğine de göndermede bulunur. Foucault'ya göre, hapishanenin maddeselliği iktidarın vektörü ve aracı olduğu sürece kurulabilir.¹¹ Dolayısıyla hapishane *iktidarla donatıldığı* denli *maddeselleşir*; veya dil bilgisi dahilinde doğru konuşmak gerekirse maddeselleşmesinin öncesinde bir hapishane yoktur. Hapishanenin maddeselleşmesi iktidar ilişkileriyle donatılmasıyla eş zamanlı işler ve maddesellik bu donatma işleminin sonucu ve ölçüsüdür. Hapishane sadece iktidar ilişkilerinin alanında ancak bu ilişkilerle donatıldığı ve dolduğu denli var olabilir ki bu kuşatılmışlık hali tam da varlığının kurucu ilkesidir. Bu noktada beden kendi dışındaki iktidar ilişkileriyle donatılmış bağımsız bir maddeselliğe işaret etmez ancak tam da bundan dolayı maddeselleşme ve kuşatılma eş zamanlı işler.

"Maddesellik" iktidarın belli bir sonucuna işaret eder ya da aksine, oluşturu ve kurucu sonuçları dahilinde iktidarın *ta kendisidir*. İktidar olduğu gibi kabullenilmiş bir ontoloji olarak bir nesne alanı, bir anlaşılabilirlik sahası kurarak başarılı bir biçimde işlediği sürece maddesel sonuçları maddesel bilgi veya birincil veriler olarak algılanır. Bu maddesel pozitiviteler tartışılmaz göndermeleri ve aşkın gösterilenleri olarak söylemin ve iktidarın *dışında* belirir. Ancak bu ortaya çıkış tam olarak iktidar/söylem rejiminin tamamen gizlendiği ve sinsice en etkili olduğu ana tekabül eder. Bu maddesel sonuç epistemolojik bir başlangıç noktası, bazı politik argümantasyonların olmazsa olmazı olarak alındığında, bu, bu kurulmuş etkiyi birincil bir verilen olarak kabul ederek kendisini de kuran iktidar ilişkilerinin soykütüğünü başarılı bir şekilde derinlere gömen ve maskeleyen bir deneyci temeldencilik (*empiricist foundationalism*) hamlesi haline gelir.¹²

11 "Mesele, hapishane ortamının, fazla sert ya da fazla aseptik, fazla ilkel ya da fazla verimli olup olmadığı değil, bir tahakküm aracı ve vektörü olarak maddeselliğinin ta kendisiydi [c'était sa matérialité dans la mesure où elle est instrument et vecteur de pouvoir]," *Discipline and Punish*, s. 30 (*Surveillance et punir*, s. 35).

12 Bu, "maddeselliği" nedeni olduğu bir söylemin sonucu haline getirmek anlamına gelmez; aksine, bu nedensel ilişkiyi "etki" [effect] nosyonunu yeniden ele alarak yerinden eder. İktidar etki ve sonuçlarında, ve bunlar üzerinden kurulur ki burada bu etkiler iktidarın kendisinin örtük işleyişinin sonuçlarıdır. Bir tözel olarak alınan, nitelik ya da modlarından biri olarak ikilyüzlülüğü içeren, bir "iktidar" yoktur. Bu ikilyüzlülük epistemik bir alanın ve bir dizi "bilen"in kurulup oluşturulması üzerinden işler; bu alan ve bu "bilen" öznelere söylem-öncesi verililer olarak kabul edildiğinde, iktidarın örtük ikilyüzlülüğü başarıya ulaşır. Söy-

Foucault, bir söylem ve iktidar kuşatması olarak maddeselleşme sürecinin izini sürdükçe, iktidarın üretici ve oluşturucu boyutu üzerinde odaklanır. Ancak maddeselleşebilenin alanını neyin sınırladığını ve Aristoteles'in sunduğu, Althusser'in atıfta bulunduğu üzere, maddeselleşmenin *modalite-leri* olup olmadığı sorularını sormalıyız.¹³ Maddeselleşme ne dereceye kadar ona tamamen direnen ve radikal olarak maddeselleşmemiş kalan bir radikal anlaşılabilirlik alanını gerektiren ve kuran anlaşılabilirlik ilkeleriyle yönetilebilir? Foucault'nun söylem ve maddesellik nosyonlarını birbiri üzerinden işleme sokma çabası sadece kendi tanımladığı söylemsel anlaşılabilirlik ekonomilerinin dışında kalanı açıklamakta değil aynı zamanda bu ekonomilerin kendini destekleyen sistemler olarak işlemesi için neyin dışarda bırakılması gerektiği sorusunu açıklamakta da mı başarısız kalır?

Bu, Luce Irigaray'ın Platon'daki form/madde ayrımı analizinin kapalı bir biçimde ortaya çıkarttığı sorudur. Bu tartışma muhtemelen en çok *Speculum of the Other Woman*'daki "Plato's Hystera" isimli denemeden dolayı bilinse de yine *Speculum*'daki "Une Mère de Glace" isimli daha az bilinen denemede de etkili bir biçimde vurgulanmıştır.

Irigaray'ın amacı ne form/madde ayrımını ne de bedenler ve ruhlar ya da madde ve anlam arasındaki ayrımları uzlaştırmaktır. Onun çabası bu ikili zıtlıkların bozucu olasılıklar alanının dışlanması aracılığıyla şekillendiğini göstermektir. Bu spekülative tez, bu ikililerin, uzlaştırılmış modlarında dahi,

lem, iktidarın, verili bir epistemik alan içerisinde şeylerin tarihi olumsal iktidarı olarak, yerleştirildiği bir alan belirler. Maddesel etkilerin üretimi, iktidarın oluşturucu ve kurucu işleyişidir ki bu üretim, nedenden sonuca tek taraflı bir hareket olarak yorumlanamayacak bir üretilimdir. "Maddesellik" ancak olumsal olarak söylem üzerinden kurulmuş statüsü silindiğinde, saklandığında, örtbas edildiğinde belirir. "Maddesellik" iktidarın örtük (ya da ikiyüzlü) sonucudur.

Foucault'nun, iktidarın maddeselleştirdiğine, maddesel etkilerin üretiminin ta kendisi olduğuna dair iddiası, *Discipline and Punish* adlı eserinde beden maddeselliği olarak belirtilir. Eğer "maddesellik" iktidarın bir sonucuysa, iktidar ilişkileri arasında bir transfer sahasıysa, bu transfer beden maddeselliği/özneleşmesi olduğu sürece bu *assujettissement*'in (özneleşmenin) temel nedeni "ruh" olacaktır. Normatif/normalleştirici bir ideal olarak alındığında "ruh", maddesel bedenin oluşturucu ve düzenleyici ilkesi, bu bedenin tabiyetinin en yakın araçsalılığı olarak işler. Ruh bedeni tekdüzeleştirir; düzenleyici rejimler, zaman içinde mahkûm bedenin stilistiğini üreten zulüm ritüellerinin sürekli tekrarı üzerinden bedeni terbiye eder. *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinde "seks" farklı tahakküm eksenleri boyunca tekdüze bir beden üretmek için işler; ancak hem "seks" in hem de "ruh" un bedeni zapt ettiği ve tabi kıldığı, bedenin kültürel oluşumunun temel esası olarak bir esaret ürettiği düşünülür. Bu bağlamda maddeselleşme düzenlenmiş bir yinelenilebilirliğin (*iterability*) sonucu olarak görülebilir.

¹³ Louis Althusser, "Ideology and State Apparatuses (Notes towards an Investigation)", *Lenin and Philosophy and Other Essays*, New York: Monthly Review Press, 1971 içinde, s. 166.

"dişil"i kendi kurucu dışı olarak üreten fallogosantrik (*phallogocentric*) ekonominin bir parçası olduklarını savunur. Irigaray'ın form/madde ayrımının tarihine olan müdahalesi, "madde"nin altını dişilin felsefi ikililerden dışlandığı bir alan olarak çizer. Dişilin kimi fantazmatik nosyonları geleneksel olarak maddesellik ile ilişkilendirildiğinden dolayı, bunlar otogenezin (*autogenesis*) *fallogosantrik* projesini onaylayan aynaya dair, speküler (*specular*) etkilerdir. Irigaray'a göre, bu aynaya dair (ve spektral) dişil figürler dişil olarak algılandığında, dişil olan kendi temsili tarafından silinir. Dişili ikincil bir terim olarak eril/dişil ikili zıtlığında konumlandıracağını iddia eden ekonomi onu dışlar, bu ekonominin işleyebilmesi için dışlanması zorunlu olan şey olarak belirler. Buna dayanarak, öncelikle Irigaray'ın felsefi metinlere spekülative yaklaşımını ele alacağım ve hemen ardından Platon'un *Timaeus*'undaki *hazne* (*receptacle/chora*) tartışması üzerinden yaptığı sert ve provokatif okumaya döneceğim. Bu denemenin son kısmında, aynı kısım üzerinden yaptığım kendi sert ve provokatif okumamı sunacağım.

Irigaray/Platon

Irigaray'ın iddialarının büyüklüğü ve spekülative karakteri beni her zaman biraz endişelendirmiştir. Ayrıca itiraf etmeliyim ki her ne kadar felsefe tarihini onun kadar detaylı ve eleştirel bir dikkatle okumuş ve yeniden yorumlamış bir başka feminist düşünemesem de,¹⁴ onun söyledikleri, üzerinde durduğu felsefi hataların gösterişini taklit etmeye yatkındır. Elbette bu taklit stratejiktir ve Irigaray'ın felsefi hatayı tekrar yürürlüğe sokması bizim onun okumasının icra ettiği farklılık (*difference*) bağlamında onu nasıl okumamız gerektiğini öğrenmemizi talep eder. Filozof bir baba sesi midir onda yankılanan ya da bu sesi sahiplenerek onun içinden gizliden gizliye kendini mi duyurur? Bu iki sebepten herhangi biri dolayısıyla söz konusu sesin "içindeyse", aynı zamanda "dışında" da değil midir? "Ara"yı, fallogosantrik (*phallogocentric*) ikili zıtlığı el sürülmemiş biçimde bırakan uzamsallaştırılmış bir *entre* olmanın dışında iki olasılığı nasıl tahayyül edebiliriz?¹⁵ Bu filozof babadan farklılık, onun stratejisini sadık bir biçimde kopyalar gibi gö-

¹⁴ *An Ethics of Sexual Difference*, Çev.: Carolyn Burke, Ithaca: Cornell University Press, 1993; *Éthique de la différence sexuelle*, Paris: Éditions de Minuit, 1984.

¹⁵ Bridget McDonald'a göre, Irigaray için "ara [*entree*] aynılığın bölündüğü bir farklılık sahasıdır ... her ara [*entree*] farklılaşmış kutupların sadece farklılaştığı değil, farklılaşmış olarak varlıklarını sürdürebilmek için birbirleriyle karşılaşmaya maruz kaldıkları bir ortak mekândır..." "Between Envelopes" (basılmamış bir tebliğdendir).

zükten taklitte, nasıl yankılanır? Kuşkusuz bu, eril ve dişilin dilleri arasında bir yer teşkil etmez, sadece topografik iddiayı yerinden eden bozucu bir harekettir.¹⁶ Bu bir nevi erilin yerini almadır; onu varsaymak değil işgal edilebilirliğini göstermek, bu varsayımın bedeli ve devinimi üzerine bir soru ortaya atmaktır.¹⁷ Baba soyundan başlayan eleştirel yolculuk, erilin terimlerinin ezberi boyunca, nereden ve nasıl icra edilir? Eğer amaç sadık veya olması gerektiği gibi bir Platon “okuması” yapmak değilse, o zaman söz konusu olan belki de Platon’daki spekülative aşırılığı taklit ve ifşa eden bir nevi aşırı-okumadır. Burada bu spekülative aşırılığın bir benzerini icra ettiğim ölçüde, özür dileyerek belirtmem gerekir ki, gönüllü olmasam da ortadaki zarar çok uzun bir süredir konuşulmamış kaldığı için, kimi zaman abartılı derecede sert bir cevap vermek durumunda kalacağım.

Irigaray felsefe tarihini tekrar okumaya kalkıştığında bu tarihin sınırlarının nasıl korunduğu sorusunu sorar: Felsefenin ilerleyebilmesi için, felsefenin alanından dışlanması gereken nedir ve bu dışlanan kendisini kendi tarafından kurulmuş ve kendi tarafından temellendirilmiş addeden bir felsefi kuruluşu negatif bir biçimde kurma noktasına nasıl gelir? Bu bağlamda, Irigaray, bir felsefi metni içine almayı reddettiği şey üzerinden okumanın bir yolunu bulmak mecburiyetinde kaldığı noktada, dişili tam da bu kurucu dışlamanın kendisi olarak ayrı bir yere koyar. Bu kolay bir iş değildir. Bir metin nasıl kendi içinde gözükmeyen ama yine de kendi okunabilirliğinin okunamaz şartlarını kuran şey üzerinden okunabilir? Gerçekten de bir metin metinsel “içerisi” ve “dışarı”nın kurulduğu gözden kaybolma eylemi üzerinden nasıl okunabilir?

Her ne kadar geleneksel olarak feminist düşünürler, erkekler rasyonel efendilik ilkesiyle yan yana getirilirken, nasıl bedeninin dişil olarak tanımlandığını veya nasıl kadınların maddesellikle yan yana getirildiğini (etkisiz—neredeyse çoktan ölmüş—veya doğurgan—sürekli-yaşayan ve üretken olup olmadığını) göstermenin yollarını aradırlarsa da,¹⁸ Irigaray dişilin esasında tam da böyle bir ikili zıtlık tarafından ve aracılığıyla dışlanan oldu-

16 Ne tam anlamıyla bir mekân ne de zaman olan “aralık” [interval] nosyonu üzerine bir tartışma için, Irigaray’ın *Physics* (Aristoteles) okumasına başvurulabilir. “Le Lieu, l’intervalle”, *Éthique de la différence*, s. 41-62.

17 Bu, kitabın sonraki bölümlerinde, Willa Cather romanındaki babanın adının işgaliyle ilişkilendirilecektir.

18 Elizabeth Spelman, “Woman as Body: Ancient and Contemporary Views”, *Feminist Studies* C. 8, S.1, 1982, s. 109-131.

ğunu ileri sürmek ister. Bu bağlamda kadınların bu ekonomi dahilinde temsil edildikleri yer ve zaman tam olarak silinilerinin alanıdır. Daha da ötesi maddenin felsefi tanımlarla açıklanması, Irigaray’ın iddiasına göre, dişilin ikamesi (*substitution*) ve yerinden edilmesidir. Felsefenin sunduğu tanımlar üzerinden felsefenin dişille ilişkisi yorumlanamaz. Irigaray’a göre bu ilişki, ancak dişili felsefenin tanımladıklarının konuşulamaz şartı olarak konumlama aracılığıyla konuşulabilir ki burada dişil esasında felsefenin araçlarıyla asla tanımlanamayandır fakat bu alandan dışlanışı felsefenin meşruiyetinin koşuludur.

Kuşkusuz, Irigaray’a göre dişil ancak *catachresis*’de belirir, anlamın uygunsuz yer değiştirmesi olarak, uygun bir biçimde kendisine ait olmayanı anlatmak için bir özel ismin kullanımı olarak uygunsuzca işleyen ve dişilin dışlandığı dilin ta kendisine musallat olmak ve onu tayin etmek için dile dönen tanımlarda belirir. Bu, Irigaray’ın radikal atıfsal pratiğini, yani makul olanın tamamen uygun olmayan amaçlarla yıkıcı (*catachrestic*) gaspını, kısmen açıklar.¹⁹ Irigaray, sadece söz konusu söylemin kullanımını yöneten dışlayıcı özerklik kurallarını sorgulamak için felsefeyi –bir o kadar da psikanalizi– taklit eder ve bu taklitte etkin bir biçimde kendine ait olamayan bir dili benimser. Bu uygunluk ve mülkiyet tartışması, tam olarak, dışlanmış bir uygunsuzluk, uygunsuz ve mülkiyetsiz olan olarak kurulmuş dişile açık bir seçenektir. Kuşkusuz, Irigaray’ın *Nietzsche’nin Deniz Aştığı* isimli yapıtında iddia ettiği üzere, “kadın ne bir özdür ne de bir özü vardır”. Irigaray için bu kesinlikle kadının metafizik söyleminden dışlanmış olmasıyla bağlantılıdır.²⁰ Eğer kadın bir özel ismi üstlenirse, bu özel isim tekil “kadın” dahi olsa, bu sadece terimi ontolojik varsayımlarından çekip çıkarmanın bir yolunu arayan

19 Elizabeth Weed, “The Question of Style”, Ed. Carolyn Burke, Naomi Schor & Margaret Whitford, *Engaging with Irigaray*, New York: Columbia University Press, 1993; Elizabeth Grosz, *Sexual Subversions*, Londra: Routledge, 1991.

20 Irigaray bu terimi aşağıdaki alıntıda “öz” [essence] için değil “varlık” [être] için kullanmış olsa bile, ki bu kullanım bir sonraki cümlede “öz” nosyonunun dişil olana yabancı kaldığı ve son cümlede bu varlığın hakikatinin zıtlıklara dayalı bir mantık üzerinden iddialarına dayanır, ana metindeki alıntıda yer alan “öz” terimi benim çevirimdir: “Elle ne se constitue pa pour autant en une. Elle ne se referme pas sur ou dans une vérité ou une essence. L’essence d’une vérité lui reste étrangère. Elle n’a ni n’est un être. Et elle n’oppose pas, à la vérité féminine,” Luce Irigaray, “Lèbres voilées”, *Amante Marine de Friedrich Nietzsche*, Paris: Éditions de Minuit, 1980, s. 92.

Naomi Schor’un “öz”ün kendisini bir katakresis olarak okuduğunu hatırlarsak, öz söyleminin geleneksel metafizik erkanının dışında desteklenip desteklenemeyeceği sorulabilir. Dişil olan bir öze sahip olabilir ve bu özden faydalanabilir, ancak bu metafizik pahasına bir faydalanma olacaktır. Naomi Schor, “This Essentialism Which Is Not One: Coming to Grips with Irigaray”, *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* C. 2, S. 1, 1989, s. 38-58.

bir tür radikal taklit olabilir. Jane Gallop iki dudağı [*deux lèvres*] sinekdok [*synechdoche*] ve katakresis [*catachresis*] olarak yorumladığı, Irigaray'ın biyolojik özcülüğünü retorik bir strateji olarak tahayyül etme olanağı sağlayan okumasında net bir biçimde açıklar. Gallop Irigaray'ın, biçimsel dilinin dişili sürekli bir dilbilimsel uygunsuzluk olarak dilde kurduğunu ortaya koyar.²¹

Irigaray'a göre dişilin metafiziğin uygunluk/makulluk söyleminden bu dışlanması "madde"nin formülasyonunda ve onun üzerinden vuku bulur. *Fallogosantrizm* form ve madde arasında bir ayırım sunduğu için bu, daha ileri bir maddesellik tarafından eklemlenir. Başka türlü söylemek gerekirse, her açık ayırım, ayırımın kendisinin barınmadığı yazıtsal (*inscriptional*) bir mekanda vuku bulur. Bir kayıt *yüzeyi* olarak madde açık bir biçimde tematize edilemez. Irigaray'a göre bu kayıt yüzeyi ya da alanı "madde" kategorisiyle aynı olmayan, maddenin eklemlenmesini şartlayan ve olası kılan bir maddeselliktir. Irigaray'ın iddia ettiği, tematize edilemeyen bu maddeselliğin fallogosantrik ekonominin içinde dişil için ve ona ait bir alan, yüzey, havuz ve hazne (*receptacle*) haline geldiğidir. Bu bağlamda, bu ikinci belirsiz "madde" Platoncu ekonominin kurucu dışına işaret eder; o, bu ekonominin içten tutarlı durabilmesi için dışlanması şart olandır.²²

Form/madde ayrımı tarafından kapsanamayan bu aşırı madde Derrida'nın felsefi zıtlıklar analizindeki *supplement* gibi işler. Form/madde ayrımını ele aldığı *Positions*'da Derrida maddenin aynı anda hem ikili zıtlık içerisindeki bir kutup olarak hem de bu ikili çifti aşan bir madde, sistematize edilemezliğine dair bir figür olarak iki kere katlanması gerektiğini (*redouble*) öne sürer.

Derrida'nın maddenin dilin radikal dışını gösterdiğini iddia eden kritiğe cevaben söylediklerini hatırlayalım: "Eğer madde bu genel ekonomide, si-

21 Jane Gallop, *Thinking through the Body* (New York: Columbia University Press, 1990).

22 *Hyle* olarak madde Platoncu külliyatta merkezi bir önem arz etmez. *Hyle* terimi Aristotelesçidir. *Metaphysics*'te (1036a) Aristoteles, *hyle*'nin ancak analogiler üzerinden bilinebileceğini iddia eder. Kuvvet (*dynamis*) olarak tanımlanır ve dört sonuçtan biri olarak ayrılır; ayrıca bireyleşmenin prensibi olarak açıklanır. Aristoteles'te bazen *hypokeimenon* ile özdeşleştirilir ancak bir şey olarak ele alınmaz (*Physics*, 1, 192a). Aristoteles Platon'u *hyle* ve *stresis*'i (*hypodochē*) ayırt edememekle eleştirmesine rağmen, Platoncu hazne (*hypodochē*) nosyonunu *hyle* ile özdeşleştirir (*Physics*, 4, 209b). Aristotelesçi *hyle* gibi, *hypodochē* da yok edilemezdir ve ancak "piç düşüncesi" aracılığıyla bilinebilir (*Timaeus*, 52a-b); ve o, tanımlı yapılamayandır ["there is no definition of matter, only of *eidōs*"] (*Metaphysics*, 1035b). Plato'da *hypodochē* mekanın ya da *chora*'nın anlamını üstlenir. Aristoteles madde üzerine sadece bir kere açık felsefi bir söylem sunmuştur ki bu da Plotinus'un Platoncu madde doktrinini yeniden ele aldığı çalışmasını içerir. Irigaray'ın "Une Mère Glace" isimli bölümünde Platon/Plotinus'a eleştirel atfına vesile olan budur: *Speculum of the Other Woman*, Çev. Gillian Gill, Ithaca: Cornell University Press, 1985, s. 168-79.

zin de söylediğiniz gibi, radikal bir başkalığa işaret ediyorsa (daha spesifik olarak: felsefi zıtlıklara ilişkin bir başkalık), ya da buna işaret ettiği sürece, yazdığım 'materyalist' olarak addedilebilir."²³ Derrida ve Irigaray'ın her ikisi için de bu ikiliden dışlanan, bu dışlama modu çerçevesinde onun tarafından *üretilir* ve mutlak bir dışarı olarak ayrı, tamamen bağımsız bir varolma durumundan bahsedilemez. Kurucu ya da göreceli bir dış, kuşkusuz, kendi tematize edilemez gerekliliği olarak bu sisteme dahil bir dizi dışlamadan oluşur. Bu sistemin içinden bir tutarsızlık, bir bozuş, kendi sistematikliğine bir tehdit olarak belirir.

Irigaray form/madde ikilisini harekete geçiren bu dışlamanın erili ikili zıtlık teriminin her iki anlamını işgal eden dişili ise anlaşılabilir bir terim olarak dahi tanımlayamayan eril dişil arasındaki farklılaştırıcı ilişkinin ta kendisi olduğu konusunda ısrar eder. Bu ikili dahilinde tanımlanan dişili *speküler* dişil ve bu ikiliden silinmiş ve dışlanmış dişili *aşırı* dişil olarak algılayabiliriz. Sonuncu modelde olduğu gibi bu tip atamaların işlemediği noktada ise, kesin bir dille belirtmem gerekir ki, dişil hiçbir şartta isimlendirilemez ve o asla bir mod değildir.

Irigaray'a göre herhangi bir şey *olduğu* söylenemeyen, bir ontolojiye dahil edilemeyen "dişil" –burada yine gramer yanıltıyor bizi– herhangi bir ontolojiyi muktedir kılan imkânsız bir gereklilik olarak silinir ve bu şekilde kurulur. Dişil bir *catachresis* dahilinde kendini kurma iddiasında olan bir fallogosantrizm içerisinde ehlileştirilir ve anlaşılabilir addedilir. Reddedilmiş, dişil olandan arta kalan, bu fallogosantrizmin *yazılım alanı* olarak ve sadece (yanlış) bir yansıma oluşturmak ve fallogosantrik özyeterliliği kendinden herhangi bir katkıda bulunmadan garantilemek için eril anlamlandırıcı edimin işaretlerini teslim alan speküler yüzey olarak varolur. Metafizik geleneğinin bir toposu olan bu yazılım alanı, Platon'un *Timaeus*'unda *chora* olarak tanımlanan hazne (*hypodochē*) şeklinde çıkar karşımıza. Her ne kadar Derrida ve Irigaray *chora*'yı kapsamlı bir biçimde ele alan okumalar sunmuş olsalar da, ben burada tam da bölümün sorunu olarak nitelenebilecek, bir formun kendi temsilini yaratabileceğini söyleyen parçaya işaret etmek istiyorum. Hepimizin bildiği üzere Platon'a göre maddesel bir nesne ancak kendi ön koşulu olan bir Form dahilinde varolabilir. Dolayısıyla maddesel nesneler Formların kopyalarıdır ve ancak Formları örnekledikleri derecede va-

23 Derrida, *Positions*, 64.

rolabilirler. Peki, bu örnekleme eylemi nerede gerçekleşir? Bu kopyalamanın vuku bulduğu bir mekân, bir alan, formdan nesneye geçişin gerçekleştiği bir araç var mıdır?

Timaeus'da sunulan kozmogonide, Platon ele alınması gereken üç doğaya atıfta bulunur: Bunlardan ilki üretim (*generation*) süreci, ikincisi üretimin meydana geldiği yer, üçüncüsü ise üretilen şeyin doğal olarak ürettiği benzerliktir. Bu noktada, diğer tarafta beliren, "alma ilkesini bir anneye, kaynak ya da başlangıcı bir babaya ve aradaki doğayı da bir çocuğa benzetebilecek olmamızdır" (50d).²⁴ Bu bölümden önce, Hamilton/Cairns çevirisine göre, Platon bu alma ilkesine bir "bakıcı (*nurse*)" (40b) ve "tüm bedenleri alan evrensel doğa" olarak atıfta bulunur. Ancak ikinci ibare, daha iyi bir çeviriyle, "var olan (*tu panta somata*) bütün bedenleri alan (*dechesthai*) dinamik tabiat (*physis*)" (50b) olarak ifade edilebilir.²⁵ Platon bu her şeyi alıcı işlev üzerine tartışmasını şöyle sürdürür: "O (dişil) hep aynı addedilmelidir çünkü o her şeyi alır, kendi doğasından (*dynamis*) ayrılmaz ve asla, herhangi bir yolla ya da herhangi bir zamanda, içine giren şeylerin herhangi biri gibi bir forma bürünmez ... içine giren ve ondan çıkan formlar kendi şablonlarının (*diaschematizomenon*) arkasından modellenen ebedi gerçekliklere benzerler" (50c).²⁶ Burada dişile özgü fonksiyon, almak, *dechesthai*, kabul etmek, karşılamak, içermek ve hatta idrak etmektir. Bu haznenin (*hypochdoche*) içine giren bir formlar dizisi, ya da daha iyi ifade etmem gerekirse, şekillerdir (*morphe*) fakat bu alıcı ilke, bu *physis*, özel bir biçime sahip değildir ve bir beden değildir. Aristoteles'in *hyle*'si gibi, *physis* de tanımlanamaz.²⁷ Gerçekte, bu alıcı ilke tüm bedenleri içerir ve evrensel olarak uygulanabilir, ancak bunun evrensel uygulanabilirliği *Timaeus*'da evrensel formları önceden tasarlayan ve haznenin (*receptacle*) içinden geçen ebedi gerçekliklere (*eidos*) asla benzememelidir. Burada benzerlik (*mimeta*) üzerine bir yasak vardır; başka bir deyişle, bu özelliğin ebedi Formlar ya da onların maddesel, hissedilebi-

24 Plato: *The Collected Dialogues*, Ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns, Bollingen Series 71, Princeton: Princeton University Press, 1961.

25 *Theatetus*'ta "dechomenon", "bir balmumu yığını" olarak tarif edilir. Dolayısıyla Aristoteles'in maddeyi tanımlamak için *de Anima*'da "balmumu" imajını seçmesi, Platoncu *dechomenon*'un aleni bir yeniden değerlendirilmesi olarak okunabilir.

26 Burada *diaschematizomenon*, şemaların formatif olduğunu önererek, "bir örüntü ardından modellenme" ve "oluşum" anlamlarını bir araya getirir.

27 *Physis* ve *phusis* kelimelerinin nasıl genital anlamına geldiği üzerine bir tartışma için bkz. John Winkler, "Phusis and Natura Meaning 'Genitals'", *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, New York: Routledge, 1990, s. 217-220.

liir veya hayali kopyaları gibi olduğu söylenemez. Ancak özellikle bu *physis* sadece içine girilmek için vardır; o, asla girmez. Burada *eisina* kelimesi bir yere doğru ya da bir şeyin içine doğru yol almaya, yaklaşılmaya ve penetras-yona işaret eder; ayrıca bu bir yerin içine girmek anlamına da gelir ki *chora*, kuşatılmış bir hazne olarak, başka bir kuşatılmış haznenin içine giren şey olamaz. Metaforik olarak ve belki de tesadüfen, bu yasaklı giriş formu "yargı huzuruna çıkarılma", yani kamusal normlara tabiyet, "akla gelme" ya da "düşünmeye başlama" anlamına da gelir.

Bu noktada bir de 'kendisine girenler gibi bir forma bürünmeme' koşulu devreye girer. O zaman söz konusu hazne herhangi bir bedenle, an-neninki ya da bakıcının kiyle benzetilebilir mi? Platon'un şartına göre bu 'doğa'yı tanımlayamayız ve onu benzetme aracılığıyla kavramak sadece 'piç düşüncesi'yle (*bastard thinking*) kavramak anlamına gelir. Bu bağlamda bu doğayı kavrayabilecek insan babaya ait ilkedен doğrudan onun aracılığıyla dışlanmış olandır; evlilik dışı bir çocuk, baba soyundan ve baba soyunun ilerlediği analogik ilişkiden bir sapıştır. Dolayısıyla bir metafor ya da analogi sunmak söz konusu doğa ve bir insan formu arasında benzerliği varsaymayı gerektirir. İşte Derrida'nın Platon'un hükmüne katılarak *chora*'yı bir çıkıntı olarak tahayyül ettiği, bu son noktadır. Bu aşamada Derrida *chora* düşüncesinin asla kendi vesile olduğu figürlerden herhangi birinin içine çökemeyeceğini öne sürer. Bunun sonucu olarak da *chora*'nın dişilikle ilişkisini nihai bir çöküş olarak kabul etmenin yanlış olacağını iddia eder.²⁸

28 Bu muhalif düşünce, kimilerinin gösterenin maddeselliği olarak adlandıracağı, dilin *maddeselliğinde* ısrar eder ve bu Derrida'nın "Chora"sında geliştirmeyi önerdiği düşüncedir. (*Poikilia. Études offertes à Jean-Pierres Vernant*, Paris: EHESS, 1987.) Bu kelimenin maddeselliğine dikkat çekmek yeterli değildir çünkü mesele ne maddesel ne de ideal olana, ancak bu ayrımın meydana geldiği yazıtsal mekânın ta kendisi olarak ne maddesel ne de ideal olana, işaret etmektir. İdealizmi ve materyalizmi kutup olarak gören "ya maddesel ya ideal olma" [*either/or*] mantığını muktedir kılan, tam da bu "ne maddesel ne ideal olma" [*neither/nor*] halidir.

Derrida bu yazıtsal alana, yukarıdaki metnin 280. sayfasında "nötr bir alan" olarak tahayyül ettiği, üçüncü cinsiyet ya da janr olarak atıfta bulunur: Bu alan nötrdür çünkü cinsel farklılığının herhangi bir kutbuna, erile ya da dişile, katkıda bulunmaz. Burada hazne tam olarak eril ve dişilin arasındaki ayrımın istikrarını bozan şeydir. Bu yazılım alanının nasıl tasvir edildiğini, özellikle yazılım ediminin bu alan üzerinde nasıl çalıştığını hatırlayalım: "üçüncü bir janrda/cinsiyette ve mekânsız bir mekânın, herşeyin onu işaretlediği ama kendisinin işaretlenmemiş kaldığı bir mekânın, nötr alanında." Daha sonra, 281. sayfada, Sokrates'in Chora'dan biriyimş ya da bir şeymiş gibi bahsettiği öne sürülür. Her koşulda, o ötekilerin arasında bir yer olmayan, ancak belki de *yerin ta kendisi* olan, yeri doldurulamaz olan, yerini alır. Yeri doldurulamaz ve değiştirilemez...

Böylece idealizm/materyalizm kutupluluğu sorgulanır hale gelir. Ancak bu, artık hiçbir sorunun kalmadığını iddia etmek anlamına gelmez. Irigaray'ın iddiasından çıkarılması gere-

Irigaray bir anlamda bu iddiaya katılır: Bakıcı, anne, rahim tanımları dişili temsil eder gibi göründükleri anda onu yerinden eden spekül figürler oldukları için bütünüyle hazneyle özdeşleştirilemezler. Hazne Platon'un metninde son noktasına kadar tematize edilemez ya da tanımlanamaz; çünkü kendisi her tanımlama ve tematize etme eylemini sınırlar ve onun dışına çıkar. *Bu hazne/bakıcı bir insan formuyla benzerliği üzerinden ortaya atılmış bir metafor değildir, insanın hem onun şartı hem de onun üzerinde sürekli deformasyon tehdidi olarak sınırlarında beliren bir bozma eylemidir; bir form, morphe alamaz ve bu bağlamda bir beden olamaz.*

Derrida haznenin dişil figürle özdeşleştirilemeyeceğini öne sürer ve Irigaray'ın da buna katıldığı söylenebilir. Ancak Irigaray dişilin, haznede de görülebileceği üzere, kendi tanımlanışının önüne geçtiğini ve bu tematize edilemezliğin dişili tematize edilebilir ve tanımlanabilir olanın imkânsız ancak zorunlu temeli olarak kurduğunu öne sürerek analizini bir adım öteye taşır. Kristeva *chora*'nın çöküşünü ve maternal/bakıcı (*nurse*) figürü, *Revolution in Poetic Language*'de "Platon'un bizi ritmik bir uzam sürecine yönelttiğini" belirterek, *kabul eder*.²⁹ Irigaray'ın *chora* ve dişil/maternalin birleştirilişini reddetmesinin aksine, Kristeva bu ilişkiyi onaylar ve semiyotik (*semiotic*) nosyonunu sembolik yasanın "önceleyeni" (s. 26) olarak belirler: "Anne-

ken, Platon için bu yazılım alanının dişilliyi vücuda getirme ve bozmanın bir yolu, dişil olanı susturmanın, sessiz ve pasif bir yüzey olarak yeniden biçimlendirmenin bir yolu olduğudur. Hatırlamak gerekir ki, Platon için hazne her şeyi içine alır. Hazne, içinden penetratif bir üretkenliğin geçtiği ancak kendisi ne penetre edebilen ne de üretebilen şeydir. Bu bağlamda, hazne eril olanın istikrar bozucu mimesisinin mümkün olamayacağına dair bir teminat olarak okunabilir; ve böylece dişil olan sonsuzca penetre edilebilen olarak ebediyyen korunur. Bu hamle, Derrida'da, "mekânsız bir mekân, her şeyin onu işaretlediği ama kendisinin işaretlenmemiş kaldığı bir mekân"a olan atfında, yinelenir. Burada, tüm yazılımın işaretlenmemiş durumunu, makul olandan dışlanmış olan şeyin makul olanı mümkün kıldığı için makul bir işarete sahip olmayı, kendine ait bir işarete sahip olamayana ortaya çıkarmış bulunuyor muyuz? Ya da, bu işaretlenmemiş yazılım alanı, işareti silinmiş olan ve sürekli silinti altında kalmaya zorlanan bir alan mıdır?

"O (dişil) kendini onun 'üstüne' yazanların toplamından ya da bu yazma sürecinden başka bir şey değildir, 'à son sujet, à meme son sujet'" ama o (dişil) tüm bu açıklamaların *öznesi* ve *mevcut desteği* değildir. Herhangi bir açıklamayı aşan, ama kendisi herhangi bir açıklama olmayan. Bu tanım, burada, açıklamaya karşı neden bu yasağın olduğunu anlatmaz. Belki de bu, metafiziğin mecrasında ya da mecrasının dışında bakır bir yer değil midir? Derrida haznenin madde olamayacağını iddia etmek istemesine rağmen, *Positions*'da mad-denin "iki kere" kullanılabileceğini ve form/madde ayrımını aşan şeyin ta kendisi olabileceğini teyit eder. Ancak burada, madde (*matter*) ve annenin (*mater*) birbirine bağlı olduğu noktada, dişillikle donatılmış ve sonra silinmeye maruz bırakılmış bir maddesellik sorun-salının olduğu noktada, hazne madde olamaz çünkü bu onu dışlandığı ikili düşüncenin içine yeniden konumlamak olur.

²⁹ Julia Kristeva, "The Semiotic *Chora* Ordering the Drives", *Revolution in Poetic Language*, New York: Columbia University Press, 1984.

nin bedeni bu nedenden ötürü sosyal ilişkileri organize eden sembolik yasa-ya aracılık eder ve semiyotik *chora*'nın düzenleyici ilkesi haline gelir" (s. 27).

Kristeva *chora*'nın maternal bedenle özdeşleştirilmesinde ısrar ederken, Irigaray bu bir araya getirişi icra eden söylemin nasıl *chora* figürü tarafından kapsanamayan dişilin daim olduğu bir "dışarısı" ürettiği sorusunu sorar. Bu noktada şu soru akla gelir: Dil dahilinde dişil bir "dışarısı" tayin etmek nasıl mümkün olabilir? Bu, Irigaray'ınki de dahil olmak üzere her söylemde, dışlama alanını tekelleştiren bir şey olan dişilin kuşatılarak sınırlandırılmasıyla kaçınılmaz bir biçimde üretilen bir kurucu dışlamalar dizisinin yer aldığı bir meseleye işaret etmez mi?

Bu bağlamda hazne (*receptacle*) dışlanan için bir figür değildir, bir figür olarak alınarak dışlanana temsil eder, dişil göstergesi altında biçimlenemez kalanlara –dişilde hazne-bakıcı tahayyülüne direnenlere– dair başka bir dizi dışlamayı icra eder. Başka bir deyişle, bakıcı-hazne metaforu, dişili, insanın üremesi için zorunlu olan ancak kendisi insan olmayan, hiçbir koşulda kendisi üzerinden üretilen insan formunun oluşturucu ilkesi şeklinde yorumlanamayacak olan şey olarak sabitler, onu bu noktada dondurur.³⁰

Burada sorun, dişilin maddeyi ya da evrenselliği temsil edecek bir duruma getirilmesi değildir. Aksine dişil, form/madde, evrensel/özel ikililerinin dışına atılmıştır. O ne biri ne de diğerridir ama her ikisinin sürekli ve değişmez koşuludur. O ancak tematize edilemeyen bir maddesellik olarak yorumlanabilir.³¹ Onun içine girilecektir ve o kendisine giren şeye dair ondan öte bir şeyi açığa vuracaktır ancak asla ne oluşturucu ilkeye ne de yaratığına benzeyecektir. Irigaray bu noktada söz konusu olanın fallogosantrik ekonomi tarafından devralınmış ve bu ekonominin kendi dışlayıcı ve temel

³⁰ Platon'da üremenin topografisi üzerine ilginç bir tartışma ve psikanalitik ve klasik düşüncenin iyi bir örneği için, bkz. Page DuBois, *Sowing the Body*, Chicago: Chicago University Press, 1988.

³¹ Irigaray, *La Croyance même*'de (Paris: Édition Galilée, 1983), Freud'un *Haz İlkesinin Ötesinde* (*Beyond the Pleasure Principle*) adlı eserindeki *fort-da* oyununu yeniden okurken benzer bir argüman öne sürer. Irigaray, bu metinde, küçük erkek çocuğunun annesinin yanından gidişini ve yanına dönüşünü tekrarlamak yolu olarak elindeki makarayı karyolasından dışarı bir yere atıp geri çekerek oynadığı oyundaki imgesel hâkimiyet eylemini harikulade bir şekilde yeniden okur. Irigaray, bu oyunun mizansenini yeniden resimler ve maternal olanın ikamesini perdelerde, makarayı alan, saklayan ve geri veren yatak çarşafının kat ve kıvrımlarında konumlandırır. *Chora* gibi, "o" (dişil) –olay yerinin gizli maternal desteği– varlık ve yokluğun oyunu için kayıp ama gerekli koşuldur: "Elle y était et n'y était pas, elle donnait lieu mais n'avait pas lieu, sauf son ventre et encore ... Elle n'y était pas d'ailleurs, sauf dans cette incessante transfusion de vie entre elle et lui, par un fil creux. Elle donne la possibilité de l'entrée en présence mais n'y a pas lieu" (s. 31).

edimine büründürülmüş dişilin üreme gücü olduğunda ısrar eder. Platon'da olduğu gibi, *physis chora* olarak eklemlelendirildiğinde, *physis*in anlamının içerdiği dinamizm ve kuvvetin bir kısmı önlenir, sindirilir. Üremeye katkıda bulunan dişillğin alanında, sadece üreyen ve daima kendi ileri türevlerini üreten, bunu dişil üzerinden ancak onun desteği olmaksızın icra eden fallik bir Form buluruz. Üreme işlevinin dişilden erile olan bu transferi *physis*in topografik olarak sınırlandırılmasını, sindirilmesini, *physisin chora* olarak, mekân olarak, örtbas edilmesini gerektirir.

Madde kelimesi Platon'da *chora*'yı ya da *hypodochē*'yi tanımlamak için yer almaz ancak Aristoteles *The Metaphysics*'te *Timaeus*'un bu bölümünün çok yakın bir biçimde kendi *hyle* nosyonuna eklemlelendiğinden bahseder. Bu öneriyi takiben, Plotinus *Enneads*'in "Altıncı Risale"sini, "Bedensiz Kayıtsızlığı"nı (The Impassivity of the Unembodied) yazmıştır. Bu bölümün, Platon'un *hypodochē* nosyonunu *hyle* ya da madde olarak açıklama çabasından ibaret olduğu söylenebilir.³² Felsefe tarihinde nadiren katedilmiş bir dönüşle, Irigaray, "Une Mère de Glace"da Plotinus'un Platon'u Aristoteles'in "madde"si üzerinden okuma çabasını *kabul etmiş* ve bize hatırlatmıştır.

Bu denemede Irigaray, Platon için madde "kısır" dır, "hamilelik değil, sadece alma eylemiyle ilişkilendirilen dişil ... değişmez bir biçimde erile ait olan dölleme yetisiyle iğdiş edilmiştir" der.³³ Bu okuma *Timeaus*'daki Formların kozmogonosini tamamen kendini kurmuş olan babasoyunun fallik bir fantezisi olarak belirler. Irigaray'a göre bu otogenez veya kendini kurmuş olma fantezisi üremedeki dişil rolün inkârı ve atanmasıyla gerçekleşir. Elbette "hazne" olan "dişi" ne evrensel ne de özeldir ve Platon'a göre isimlendirilebilecek her şey ya evrensel ya da özel olmak zorunda olduğu için hazne isimlendirilemez. Spekülasyon yaratma hakkını üstlenerek ve "garip ve alışılmamış bir araştırma" (48d) alanı olarak nitelediği topraklarda gezinerek Platon tam olarak isimlendirilemeyecek olanı isimlendirme aşamasına gelir. Bu aşamada hazneyi bedenlerin evrensel bir alıcısı olarak tanımlayabilmek için bir *catarchesise* başvurur çünkü o esasında evrensel değildir. Aksi takdirde dışında bırakıldığı ebedi gerçeklere dahil olabilirdi.

Hazneyi sunan öncesindeki kozmogonide Platon ruhun maddeselliğinin işareti olan arzuların kontrol altına alınmadığı takdirde bir ruhun, ruh denildiğinde anlaşılması gerektiği üzere bir erkeğin ruhunun bir kadın ve ardın-

32 Plotinus *Enneads*, Çev.: Stephen MacKenna, 2. basım, Londra: Faber & Faber, 1956.

33 Irigaray, "Une Mère de Glace", *Speculum*, s. 179.

dan da bir hayvan olarak geri dönme riskinden bahseder. Bir anlamda kadının ve hayvan tam da kontrol edilemez şehvetin karşılığıdır. Ruh böylesi bir şehvete dahil olduğu takdirde bu şehvet tarafından onun tanımlandığı göstergelerin ta kendisine, kadın ve hayvana dönüştürülür. Bu kozmogonide kadının, maddeselliğe düşüşü temsil eder.

Ancak bu kozmogoni tekrar yazılmayı gerektirir. Şöyle ki, eğer erkek ontolojik bir hiyerarşinin en üst noktasında duruyorsa, kadın erkeğin zavalı ve alçak bir kopyasıysa, hayvan işe hem erkek hem de kadının zavalı ve alçak bir kopyasıysa hiyerarşik bir biçimde dağıtılmış dahi olsa hâlâ bu üç varlık arasında bir benzerlik var demektir. Bunu takip eden yani hazneyi sunan kozmogonide Platon açık bir biçimde eril ve dişil arasında bir benzerlik olabileceği ihtimalini ortadan kaldırmayı amaçlar ve bunu herhangi bir forma benzemesi yasaklanmış dişilleştirilmiş bir hazne sunarak gerçekleştirir. Kesin bir dille söylemek gerekirse, ontoloji formlar aracılığıyla kurulduğu için, haznenin herhangi bir ontolojik statüsü olamaz ve hazne bir olamaz. Ontolojik bir belirlenimi olmayan bir şey hakkında konuşamayız ya da eğer konuşabiliyorsak, dili, varlığı bir varlığa sahip olamayana atfederek, uygun-suzca kullanmış oluruz. Dolayısıyla hazne en başından imkânsız bir kelime, isimlendirilemeyen bir isimlendiriş olarak belirir. Çelişkili bir biçimde, Platon bize bu haznenin ta kendisinin her zaman aynı şekilde isimlendirilmesi gerektiğini anlatmıştır.³⁴ Bunun tam olarak nedeni, haznenin ancak radikal olarak uygunsuz bir söze yol açabileceğidir ki bu söz bütün ontolojik iddiaların askıya alındığı bir söz, isimlendirildiği terimlerin ismi isimlendirilen şeye uydurmak için değil isimlendirilecek olanın özel bir isme sahip olmasından dilbilimsel kuralları bağladığı ve tehdit ettiğinden ve dolayısıyla zorla kabul ettirilmiş bir dizi nominatif kuralla kontrol edilmek zorunda olduğundan ötürü sürekli olarak uygulanması gereken bir söz edimidir.

Platon bu haznenin belirlenemez statüsünü nasıl kabul edebilir ve nasıl onun için tutarlı bir isim önerebilir? Bu, belirlenemez olarak belirlenen haznenin *belirlenemez* (*cannot*) olmasına dair bir mesele midir, yoksa bu "belirlenemez" (*cannot*) lafı "belirlenmemeli" (*ought not to be*) olarak mı işlemektedir? Temsil edilebilir olana getirilen bu limit belirli bir temsil türüne karşı bir yasaklama olarak mı okunmalıdır? Platon bize haznenin bir temsilini,

34 Irigaray, *Speculum*'da, bir yazılım mekânı olarak mağara hakkında benzer bir argüman öne sürer: "Mağara, zaten hep orada olmuş olan bir şeyin temsidir, bu adamların temsil edemedikleri orijinal matrisin/rahmin temsidir ...," s. 244.

tekil olarak yetkili kalması gerektiğini öne sürdüğü (ve aynı bölümde bunun radikal olarak temsil edilemezliğinden de bahseder) bir temsili sunduğuna göre, Platon'un, dişilin sadece tek bir temsiline izin vererek, belirlenemez olanın üretebileceği nominatif olasılıkların çoğalmasını yasakladığı sonucuna mı varmalıyız? Belki de bu, söylemden herhangi bir temsili yasaklayıp dışlayarak işleyen söylemin üzerinden bir temsildir; yani dişili temsil edilemez ve anlaşılamaz olarak temsil eden ancak saptayıcı (constative) iddiasının retoriğinde kendini bozguna uğratan bir temsildir. Sonuçta Platon *konumlandırılmadığını* iddia ettiği şeyi *konumlandırır*. Bunun da ötesinde konumlandırılmaz olanın sadece tek bir biçimde konumlandırılabilirliğini iddia ederek kendiyle bir kere daha çelişir. Bir anlamda, haznenin isimlendirilemez olarak isimlendirilişi onun alanını bir yazılım alanı (*inscriptional space*) olarak koruma altına alan birincil ve temel bir yazılım kurar. İsimlendirilemeyen bu isimlendirilişinin kendisi, söz konusu hazneye olan penetrasyondur ki bu, bunun ötesindeki yazılımlar için imkânsız ancak zorunlu bir saha kuran zoraki bir siliniştir.³⁵ Bu bağlamda, nesnelerin fallomorfik yaradılışlarının hikâyesini *anlatmak* tam da bu fallomorfozu (*phallomorphosis*) hayata geçirir ve bu kendi prosedürünün bir alegorisi haline gelir.

Irigaray'ın dişilin temsil ekonomisinden bu dışlanışına cevabı şunu söylemek içindir: Tamam, hiçbir koşulda sizin ekonominize dahil olmak istemiyorum ve bu anlaşılamaz haznenin sizin sisteminize neler yapabileceğini göstereceğim; zavallı bir kopya olarak o sistemin içinde yer almayacağım ancak yine de bu sistemi kurduğunuz metinsel kesitlerin taklitlerini oluşturarak ve ona dahil olamaz şeklinde tanımladığınızın (onun mutlak dışı olarak) zaten onun içinde olduğunu anlamanızı sağlayarak benzeyeceğim size ve sistem dahilindeki bu dışarının belirişi onun sistematik bir biçimde sonlanışını ve kendini kurmuş olduğu iddiasını sorgulamaya başlayana kadar sizin operasyonunuzun hareketlerini taklit etmeye ve tekrarlamaya devam edeceğim.

Bu Naomi Schor'un Irigaray'ın doğrudan mimesis'in kendisini taklit ettiğini söylerken anlatmaya çalıştığı şeyin bir kısmıdır.³⁶ Taklit etme yoluyla Irigaray benzeme nosyonunu bir kopyalama eylemi olarak reddederken benzemeye karşı duran yasayı da ihlal eder. Sürekli Platon'a atıfta bulunur ancak bu doğrudan atıfta bulunduğu kesitlerden dışlanmış olanı ifşa etmek

35 Bunu düşünmeme yardımcı olan Jen Thomas'a teşekkür ederim.

36 Naomi Schor, "This Essentialism Which Is Not One: Coming to Grips with Irigaray", s. 48.

içindir. Bu noktada sistemin dışında bırakılmış olanı göstermenin ve onu tekrar sisteme dahil etmenin yolunu arar. Bu bağlamda Irigaray bir tekrarlama ve fallik ekonomiyi yerinden etme eylemi uygular. *Bu ilk (original) olana sorgusuz sualsiz itaat etme ya da basit bir biçimde onu tekrarlama yoluyla değil tam da ilk olanın koşulunda yer alır gibi gözüken başkaldırma yoluyla yapılan ve Platon'un kendi için talep eder gibi gözüktüğü yaradılış gücünü sorgulayan göndermedir.* Irigaray'ın taklidi, sadece kökeni (origin) köken olarak yerinden etme amacıyla yapılan, kökeni tekrarlama ediminin ürünüdür.

Platoncu köken anlayışının kendisi maternal beden yerinden edilişi anlamına gelirken Irigaray yerinden etme eylemini yerinden oynatarak ve kökenin fallogosantrik iktidarın kesin bir hilesi olduğunu açığa çıkararak sadece bu yerinden etme ediminin tam da kendisini taklit eder. Irigaray'ın bu okumasına paralel olarak maternal olan dişilin kendisini alternatif bir orijin olarak sunmadığı söylenebilir. Eğer dişilin herhangi bir yerde olduğu veya herhangi birşey olduğu söylenecekse o yerinden etme aracılığıyla üretilmiş olan ve tersine-yerinden ediş ihtimali olarak geri döner. Burada maternalin yeniden yazılmasının felsefi fallik doktrinlerin dili ile ve onlar üzerinden vuku bulduğu ortaya çıktığı için kimileri Irigaray'ın eleştirel olmayan bir maternalist olarak alışılagelmiş algılanışını tekrar gözden geçirebilir. Bu metinsel pratik eşdeğer bir ontolojiye oturtulamaz, tersine, babaya ait dilin kendisinde ikamet eder— onun içine girer, orada yerleşir ve onu yeniden düzenler.

Bu tür penetratif bir metinsel stratejinin, Irigaray'ın "Dudaklarımız Birlikte Konuştuğunda"sında (When Our Lips Speak Together) ortaya çıkan yüzeylerin tamamen anti-penetratif erosundan başka bir erotik metinselleştirme sunup sunamayacağı sorusu da sorulabilir: "*İçimde değilsin. Seni kapsamıyorum ya da seni karnımda, kollarımda, ellerimde tutmuyorum. Ne de belleğimde, aklımda, dilimde. Sen, benim gibi, oradasın.*"³⁷ Irigaray'a göre, giriş ve içe alışı reddi, erotik bir alışveriş olarak sahiplenmeye (*appropriation*) ve sahip çıkmaya (*possession*) karşı muhalefet ile bağlantılıdır. Daha da ötesi Irigaray'ın icra ettiği türde bir okuma onun sadece okuduğu metnin içine girmesini değil, ayrıca bu kapsayıcı hâkimiyetin dikkatsiz kullanımları üzerine de, özellikle dişilin felsefi sistemin içinde dahili bir aralık ve çatlak

37 Luce Irigaray, "When Our Lips Speak Together" *This Sex Which is Not One*, Çev.: Catherine Porter ve Carolyn Burke, Ithaca: New York, 1985, s. 216; *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris: Edition de Minuit, 1977, s. 215.

(*fissure*) olarak tanımlandığı koşullarda, çalışmasını gerektirir. Bu tür sahiplenici okumalarda Irigaray, Platon'un örtetek engellemeye çalıştığı, tersine bir penetrasyon tahayyülünü –ya da başka bir yerdeki penetrasyonu– icra eder (“dişil hazzın” “başka yer”i ancak tüm spekülasyonları beraberinde taşıyan aynanın *içinden geçmek* (*retraversée, crossing back*) kaydıyla bulunabilir³⁸). Retorik olarak, bu “içinden geçiş” (*crossing back*) Irigaray’ın açık bir şekilde onayladığı yüzeyler erosuna ters düşen fallusu eleştirel olarak taklit eden bir erotizm –tekrarlama ve yerinden oynatma, penetrasyon ve ifşa tarafından inşa edilen bir erotizm– kurar.

Irigaray, bu bölümün açılışında alıntıladığım denemesinde, felsefi sistemlerin “maternal temastan uzaklaşma ve ayrılma” üzerinden kurulduğunu, madde mefhumunun bu çatlağı ve kesiği (*la coupure*) kurduğunu ve gizlediğini öne sürer. Bu argüman mefhumu, maddenin öncesinde olan ve maddenin gizlemeye çalıştığı bir teması varsayar. Etik felsefe tarihini en sistemli biçimde okuduğu *Éthique de la différence sexuelle* isimli çalışmasında Irigaray etik ilişkilerin mütakabiliyet (*reciprocity*) ve saygıyı yeniden şekillendiren yakınlık ve mahremiyet ilişkilerine dayanması gerektiğini iddia eder. Mütakabiliyetin geleneksel tanımlarını, bu tür mahrem ilişkileri zoraki silinme, ikame edilebilirlik ve sahiplenme ile kıyaslar.³⁹ Psikanalitik olarak, bu maddesel yakınlık maternal beden ve çocuk arasındaki sınırların belirsizce ayrılması, anlamların metonimik yakınlığı biçiminde dilde yeniden beliren ilişkiler olarak algılanır. Madde ve form gibi mefhumlar oluştukları metonimik anlamlandırma zincirlerini inkâr ettikleri ve örtetek gizledikleri sürece, maternal maddesel temastan kopmayı esas alan fallogosantrik amaçla hizmet ederler. Diğer taraftan ise bu yakınlık metaforik denklikler ya da kavramsal birlikler üzerinden bir ikameler serisi kurmayı hedef alan fallogosantrik çabayı şaşırtır, bozar.⁴⁰

38 *This Sex*, s. 77.

39 Irigaray’ın pozisyonunu ilginç şekillerde yeniden formüle eden feminist etik felsefe okumaları için, bkz. Drucilla Cornell, *Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction, and the Law*, New York: Routledge, 1991; Gayatri Chakravorty Spivak, “French Feminism Revisited: Ethics and Politics”, *Feminists Theorize the Political*, s. 54-85.

40 Sınırdış ilişkiler cinslerin (cinsiyetlerin), birinci ve ikinci cins (cinsiyet) olduğu gibi, sayılması ya da sıralanması olasılığını bozar. Dişil olanı sınırdış olan olarak, ve sınırdış olan üzerinden, tahayyül etmek, hiyerarşik eril/dişil ikilisine karşı zımnen direnir. Dişil olanın ölçülmesine karşı olan bu itiraz, Lacan’ın *Encore* semineri ile üstü kapalı bir tartışma olarak da görülebilir. Jacques Lacan, *Encore: Le Séminaire Livre XX* (Paris: Édition du Seuil, 1975). Bu tartışma, dişilin “bir olmayış”ındaki anlamı kuran tartışmadır. *Amanta Marine*, 92-93.

Margaret Whitford’a göre madde kavramının ötesine geçen bu yakınlığın kendisi doğal bir ilişki değil ancak kadına özgü *sembolik* bir artikülasyondur. Whitford “iki dudağı” metonimik bir figür,⁴¹ ya da “kadınların arasındaki yatay ve dikey ilişkiler için ... kadınların sosyallığı için bir figür”⁴² olarak ele alır. Ancak Whitford aynı zamanda dişil ve eril ekonomilerin asla bütünüyle ayrılamaz olduğuna da işaret eder. Bunun sonucu olarak yakınlık ilişkilerinin ancak bu ekonomiler arasında var olduğu, dolayısıyla sadece dişilin alanına ait olmadığı söylenebilir.

O takdirde Irigaray’ın Platon’la yan yana duran metinsel pratiğini nasıl anlarız? Irigaray ne dereceye kadar Platon’un metnini, onun spekülür ürününü genişletmek için değil, ancak o spekülür aynadan sorunlu bir biçimde tırnak işaretleri içinde kalması gereken dişili “başka yere” doğru geçirmek için tekrar eder?

Irigaray için her zaman maddeyi aşan bir madde vardır. Bu iki madde-den ilki otogenetik form/madde ikilisinin devamı için reddedilmiştir. Madde iki ayrı modalitede varolur: İlkinde fallogosantrizme hizmet eden metafiziksel bir kavramdır. Diğerinde ise Irigaray, kaygılandırarak derecede spekülâtif ve *catachrestic* bir biçimde, kendisi için, eleştirel taklidin olası dilbilimsel alanını belirler.

Dolayısıyla bir kadın için mimesisle oynamak, söylem tarafından sömürüldüğü alanı, kendinin oraya indirgenmesine izin vermeden, yeniden ele geçirmektir. Bu, kendini –“algılanabilir” olanın, “madde”nin tarafında olduğu sürece – yeniden “idealar”a, özellikle eril bir mantık içerisinde ve bu mantık tarafından geliştirilmiş kendisi hakkındaki idealara, sunmak anlamına gelir. Ancak bunun amacı, görünmezliğini sürdürdüğü varsayılan ve dişilin dilde olası işleyişinin gizlenip örtbas edilmesini, oyunbaz bir tekrarla “görünür” hale getirmektir.⁴³

Dolayısıyla belki de “dildeki dişil” nosyonu üzerinden özcülüğün kendini gösterdiği yer tam da burasıdır. Ancak Irigaray, *taklit etmenin* dişilin dildeki operasyonunun ta kendisi olduğunu öne sürer. Taklit etmek tamamen taklit edilene katılmaktır ve taklidin dili fallogosantrizmin diliyse, o zaman bu, dişilin yeniden biçim vermeye çalıştığı fallogosantrizmin içine dahil edildiği

41 Margaret Whitford, *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, Londra: Routledge, 1991, s. 177.

42 *Age*, s. 180-81.

43 Irigaray, “The Power of Discourse”, *This Sex Which is Not One*, s. 76.

ölçüde, spesifik olarak dişil bir dil olabilir. Yukarıdaki alıntı şöyle devam etmekte: “[mimesisle oynamak] kadınların başarılı taklitçiler olmalarının nedeninin sadece bu işlevi basitçe absorbe etmiş olmaları olmadığı gerçeğini ‘ifşa’ etmektir. Onlar başka yerlerde de durmaktadırlar: işte bu, ‘madde’nin sebatının başka bir örneğidir.” Onlar fallogosantrizmi taklit ederler ama bu söylemin mimetik olarak kendini kopyalayıp örttüğünü de ifşa ederler. Irigaray’a göre ayrılan ve üstü örtülen, metonominin dilbilimsel operasyonu, anne ve çocuk arasındaki ilk yakınlıktan dilbilimsel olarak artakalan yakınlıktır. Fallogosantrik normun kesintisiz tekrarını bozan, her taklitteki, her metaforik ikamedeki bu metonimik fazlalıktır.

Kimliğin mantığının, Irigaray’ın da iddia ettiği üzere, metoniminin ortaya çıkışıyla bozulabilir olduğunu öne sürmek ve bunu takiben bu metonimi-yi bastırılmış ve her an ayaklanabilir olan dişille özdeşleştirmek, dişilin yerini biçimlendirilemeyen ancak her figürasyon için zorunlu olan baskın *chora* içinde ve *chora* olarak tanımlamak anlamına gelir. Başka bir deyişle bu, *chora*’yı herşeye rağmen, dişil “daima” dışarısı, dışarısı “daima” dişil olacak şekilde biçimlendirmeye işaret eder. Bu, dişili tematize edilemeyen, biçimlendirilemeyen olarak konumlananın yanı sıra dişili bu konum üzerinden tanımlarken onu tematize eden ve biçimlendiren, ve dolayısıyla kopyasız “olan” bu kimliği üretmek için fallogosantrik pratikten yararlanan bir hamledir.

Ancak bu noktada dişilin dışlananın alanını tekelleştirdiğini öne süren yaklaşımı reddetmek için sağlam nedenlerimiz var. Kuşkusuz böyle bir tekelleştirme üzerinde ısrarlı olmak fallogosantrik söylemin kendisi tarafından gerçekleştirilen örtbas etme eyleminin etkisini ikiye katlar. Bu, kendi kurucu şiddetini taklit etmeye bir engel işlevi gören metonimide bir linguistik alan bulmuş olduğu iddiasına karşı işler. Sonuçta Plato’nun anlaşılabilirliğe dair olan perspektif alanı (*scenography*) kadınların, kölelerin, çocukların ve hayvanların dışlanmasına bağlıdır. Bu alanda köleler onunla aynı dili konuşmayanlar olarak tanımlanır ve o dili konuşamayanlar olarak onlar akıl kapasiteleri düşük olanlardır. Bu yabancı düşmanı (zenofobik) dışlama ırka göre belirlenmiş Ötekilerin ve özel hayat koşullarını üretmek üzere içinde bulunulan çalışma sürecinde onlara verilen görevler nedeniyle “doğaları” daha az rasyonel adledilenlerin üretimi üzerinden yürür. Rasyonel insandan daha düşük olana ait alan, insan aklının sınırlarını, o akla sahip olan “insanı”, bir çocukluk süreci geçirmemiş kişi olarak belirler. Öyle ki o bir primat değildir, dolayısıyla yeme, içme, dışkılama, yaşama ve ölme zorunlulukların-

dan muafıdır. O bir köle değildir, her zaman için mülk sahibi olandır. Ona ait olan, ezeli ve çevrilemez olan dildir. Tarif ettiğim, bedenden bağımsız bir figürdür. Ancak aynı zamanda bu, bir beden figürü, erileştirilmiş rasyoneli- teyi bir bedene kavuşturma çabası, bir beden olmayan erkek bedeninin figürü, kriz halinde bir figür, tamamen kontrol edemediği bu krizi icra eden bir figürdür. Eril aklın bedensizleşmiş bir beden olarak bu figürasyonu, imgesel morfolojisi diğer olası bedenlerin dışlanması üzerinden şekillenmiş bir temsildir. Bu, aklın diğer bedenlerin maddeselliğini kaybetmesi üzerinden işleyen maddeselleşmesidir; çünkü kesin bir şekilde söylemek gerekirse dişil olan biçimden, morfolojiden, kontürden yoksundur. Çünkü o, şeylerin sınırlarının çizilip şekillenmesine katkıda bulunan, ancak sınırları olmayan, ayırt edilmemiş olandır. Akıl olan beden, uygun bir şekilde akli ve birebir benzerlerini (eşlerini) temsil etmeyen bedenlerin maddeselliğini kaybettirir. Ancak bu, kriz halinde bir figürdür. Çünkü akıl olan bu bedenin kendisi eriliğin fantazmatik bir biçimde maddeselliğini kaybetmiş halidir; bu beden kadınların, kölelerin, çocukların ve hayvanların beden olmasını, onların kendisinin icra etmeyeceği bedensel işlevleri icra etmelerini gerekli kılar.⁴⁴

Kadınlar ve söz konusu diğer Ötekiler arasındaki metonimik çizgiyi takip etmekte başarılı olmadığı ve “başka yer”i dişil olarak idealize ettiği ve uygun gördüğü için Irigaray bize bu konularda her zaman yardımcı olmuyor. Irigaray’ın “başka yer”i neresidir? Eğer dişil, eril aklın ekonomisinden tek ya da öncelikli olarak dışlanmış olan değilse, Irigaray’ın analizi boyunca dışlanmış olan kimdir ve nedir?

Uygunuz Giriş: Cinsel Farklılık Protokolleri

Yukarıdaki analiz cinsiyetin maddeselliğini değil, maddeselliğin cinsiyetini ele aldı. Başka bir deyişle, maddeselliğin izini belli bir cinsel farklılık oyununun kendini tükettiği bir alan olarak sürdürdü. Böylesi bir ifşanın (*exposition*) esas amacı, okuyucuyu sadece bedenin maddeselliği ya da cinsiyetin madde-

44 Bu yazının Santa Cruz’da sunulmuş bir taslağına cevaben Donna Haraway, Irigaray’ı, Platon’u Batı temsiline orijini olarak değerlendiren bir düşünür olarak okumanın önemli olduğunu belirtti. Martin Bernal’in çalışmasına başvurarak Haraway, “Batı” ve “köken”lerinin kültürel çok türeliliğin, özellikle Afrika kültürü ile alışveriş ve etkileşimin, örtbas edilmesi üzerinden inşa edildiğini öne sürer. Haraway haklı olabilir, ancak Irigaray’ın meselesi Yunan literatüründeki Avrupalı “kökenlerin” şiddete dayalı üretimini ifşa etmektir ve bu Haraway’ın öne sürdüğü görüşle uyuşmaz. Benim önerim, bu şiddetin Platoncu doktrinde temsili bir yazılım “sahası” olarak bırakıldığı ve kurucu dışlamaları üzerinden Platon ile Irigaray’ı okumanın bir yolunun o hazinede neyin tutulduğunu sormak olduğudur.

selliğine doğru basit bir geri dönüşe karşı uyarmak değildir. Amaç, maddeyi gündeme getirmenin, tortulaşmış bir cinsel hiyerarşi ve cinselliğe dair silinip gitmiş şeylerin tarihini gündeme getirmekle aynı şey olduğunu göstermektir. Bu tarih, kuşkusuz feminist araştırmanın *nesnesi* olması gereken ancak bunun yanı sıra bir feminist kuram *zemini* olarak fazlasıyla sorunlu olabilecek bir tarihtir. Maddeye dönmek, ona, kendi basmakalıplığı ve çelişkileri içinde tamamlanmamış bir cinsel farklılık oyunu icra eden bir *im* olarak dönmemizi gerektirir.

O takdirde, maddenin kendini hem makul hem de uygunsuz bir terim olarak genişlettiği *Timaeus*'daki kesite geri dönelim. Burada madde, farklılıklar üzerinden cinsiyetlenmiş, dolayısıyla kendini bir kararsızlık alanı, kendi eril formunda beden olmayan bir beden, dişil formunda ise beden olmayan bir madde olarak konumlayan bir terim olarak karşımıza çıkar.

Hazne, o, bir dişi olarak, 'her zaman her şeyi içine alır, asla kendi doğasının dışına çıkmaz, ve asla hiçbir zaman hiçbir koşulda içine girenlerin herhangi birininkine benzeyen bir şekli üstlenmez' (50b). Burada yasaklanmış gibi gözükən şey kısmi olarak *eilephen* fiili tarafından kavranır. *Eilephen* – üstlenmek, tıpkı bir şekli üstlenmekte olduğu gibi– hem kesintisiz bir eylem hem de bir çeşit kavrama halidir. Kelime, diğer olasılıkların yanı sıra, sahip olmak, temin etmek (*procure*), almak, ağırlanmak ve aynı zamanda erkeğin bir eşe, hamile kalacak bir kadına, sahip olması anlamlarına da gelir.⁴⁵ Terim, temin etmeyi çağırıştırır, ama bununla birlikte hem hamile kalma hem de bir eşe (bir kadına) sahip olma kapasitesine de işaret eder. Bu etkinlik veya özelliklerin yukarıda bahsettiğim kesitte yer almasına izin verilmemiş, dolayısıyla bu alma prensibinin üstlenebileceği "kavrama" şekillerine sınırlar konmuştur. Dişinin asla yapamayacağı şey (yani "kendi doğasının dışına çıkması") için kullanılan terim, *existhathai dynameos*'tur. Bu, dişinin asla kendi doğasından çıkmaması, ondan ayrılmaması ya da çıkarılmamasına işaret eder. Kendi içinde barınan (şey) olarak dişi, kelimenin tam anlamıyla, yeri değişmemesi gerekendir. *Siempre*, "asla" ve "hiçbir şekilde" tabirleri bu "doğal olanaksızlığa" bir zorunluluk, bir yasak ve uygun bir yer tayini anlamını veren ardı arkası kesilmeyen tekrarlardır. Peki, dişi her zaman yalnızca içine giren olarak adledilen şeye benzemeye başlasaydı ne olurdu? Şüphesiz, burada, bir dizi belirlenmiş konum, penetrasyonun forma, penetre edi-

45 H. G. Lidell ve Robert Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford: Oxford University Press, 1957.

jebilirliliğin dişilleşmiş bir maddeselliğe atanması ve penetre edilebilir dişillikğin figürünün üremenin sonucu olan varlıktan tamamen ayrıştırılması aracılığıyla korunur.⁴⁶

Trigaray bu kesitteki "bir formu/şekli üstlenme" tabirini "hamile kalma" olarak okur ve Platon'un sözlerini erili doğurmayla onurlandırmak için dişili üreme sürecine katkıda bulunmaktan alıkoyma şeklinde yorumlar. Ancak, sanırım "üstlenme"nin Yunancadaki bir diğer anlamını da göz önünde bulundurmalıyız: "bir kadına, bir eşe, sahip olmak ya da onu almak."⁴⁷ Çünkü dişi asla başka bir maddeselliğe benzemeyecek ve dolayısıyla içine de girmeyecektir. Bu şu anlama gelir: Ona (eril) –bu üçlüde Formların doğrudan babayla ilişkili olduğunu hatırlayın– asla o (dişil) ya da herhangi bir şey tarafından girilmeyecektir. Çünkü o (eril) asla içine girilemeyen ama içe girendir ve o (dişil) istisnasız bir biçimde içine girilendir. Eğer eril ve dişilin konumlarını birbirlerini dışlayan ve aynı zamanda tamamlayan bir şekilde kuran benzerlik karşıtı bu yasak olmasaydı, "o (eril)" dişilden ayrılmazdı. Esasında, eğer dişil sırası geldiği için ya da herhangi başka bir koşulda penetre edecek olsaydı, dişil olarak kalabilir miydi ve eril, farklılık üzerinden kurulmuş kimliğini koruyabilir miydi, emin değiliz. Çünkü zamirlerin bu dağılımını belirleyen çelişki karşıtı mantık, "o"nu (erili) penetre eden "o"nu (dişili) ise penetre edilen şeklindeki özel konumları üzerinden kuran mantıktır. Sonuç olarak, bu heteroseksüel *matris* olmasaydı, öyle görünüyor ki söz konusu cinsiyetlendirilmiş konumların istikrarı sorgulanabilirdi.

Erilin penetre edilemezliğini güvence altına alan bu yasak, bir çeşit endişe olarak, gitgide ona (dişile) benzeme, dişilleşme; veya erilin eril, dişilin dişil, erilin dişil tarafından penetrasyonu ya da bu konumların tersine dönebilirliği onaylandığı takdirde neler olabileceğine dair duyulan endişe olarak yorumlanabilir. Elbette, neyin "penetrasyon" olarak belirlendiğine dair o devasa kafa karışıklığından söz etmeye gerek dahi duymuyorum. Bu durumda, "eril" ve "dişil" terimleri hâlâ tutarlı bir anlam teşkil eder mi ya da sapkın penetrasyona karşı olan tabuların gevşemesi bu cinsiyetlendirilmiş konumların istikrarını ciddi bir biçimde bozar mı? Eğer görünürde dişil ola-

46 Burada, aktif penetrasyonun ve pasif alıcılığın cinsel konumlarının eski Yunan bağlamında eril ve dişil pozisyonlara indirgenmesine karşı uyarıcı bir açıklama yapılmasını önemli buluyorum. Bu indirgemeci bakışa karşı bir tartışma için, bkz. David Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality*, New York: Routledge, 1990, s. 30.

47 Bazı klasikçi okuyucularımın da önerdiği gibi, bunu takip edecek tartışma bir aşırı-okuma olabilir.

rak cinsiyetlendirilmiş iki pozisyon arasında penetrasyona dayalı bir ilişki mümkün olsaydı; bu, Batı metafiziğinin kendini koruyabilmesi için yasaklanması gereken bir çeşit benzerlik mi olurdu? Bu, fallik güvenceyi tamamen kendine ait hakları üzerinden zarara uğratabilecek olan bir tayin ve yerinden edilme –fallik özerkliğin tayini ve yerinden edilmesi– gibi bir şey olarak da kabul edilebilir mi?

Bu, Irigaray'ın göz önünde bulundurmadığı ancak yine de onun eleştirel taklit stratejisiyle bağdaşan tersine çevrilmiş bir taklit midir? Batı metafiziğinin kuramsal ve fantazmatik esaslarını kendi yasağı aracılığıyla ürettiği cinsel ilişki (*sexual exchange*) hayaleti üzerinden harekete geçiren bu tabuyu, lezbiyene, daha açık söylemek gerekirse, lezbiyenin fallikleşmesine dair duyulan bir korku olarak okuyabilir miyiz? Ya da böylesi bir benzerlik şeylerin düzenini destekleyen, zoraki kılınmış cinsiyetli matrisi, fallik ekonominin çatlaklarının dışında ya da içinde vuku bulan cinsel ilişkilerin heteroseksüel kökeninin “kopyalarından” ibaret olduklarını iddia etmemizi engelleyecek derecede bozabilir mi? Kuşkusuz, heteroseksüalitenin belirli bir versiyonunun kanunlaştırılması, onun özden ve temelden yoksun statüsünü de tam anlamıyla açıklar. Aksi takdirde, cinselliğin alternatif kuruluş olasılıklarına karşı duran bir yasak yerleştirmeye gerek duyulmazdı. Bu bağlamda, Platon'un kavranılabilirliğin alanından bertaraf ettiği bu uygunsuz benzerlikler ya da taklitler eril olana benzemez çünkü bu fark, erile köken olarak ayrıcalık tanımak için konur. Eğer olası bir benzerlik varsa bu, erilin “özgünlüğünün” tartışmaya açık oluşundandır. Başka bir deyişle, erilin kendi içinde asla işlemeyen taklidi, onun özgünlüğüne dair olan iddiasını şüpheli kılar. Eril, lezbiyen bir benzerliğin hayaline karşı gelen bir yasak üzerinden kurulduğu sürece, bu erilci kuruluş –ve kodladığı fallogosantrik homofobi– bir başlangıç olarak değil; sadece, dışlamak zorunda olduğuna bağımlı bu yasağın ta kendisinin bir sonucu olarak belirir.⁴⁸

Bu yasak, maddeselliğin çifte bir durum, Formun kopyası ve bu kendini kopyalayan mekanizmanın, içinde ve aracılığıyla işlediği bir katılımsız maddesellik olarak kurulduğu alanda belirir. Bu bağlamda madde, ya fallik yazılımın aynaya dayalı perspektifinin bir parçasıdır ya da kendi başına kavranılabilir kılınamayandır. Maddenin şekillendirilişi cinsel farklılığın düzenlenişi ve inkârında meydana gelir. Böylece maddeyi kendi çıkarı doğrultu-

sunda tanımlayan, araçsallaştıran, konumlandıran bir cinsel farklılık ekonomisiyle karşı karşıya geliriz.

Formların artikülasyonunda faaliyette olan cinselliğin düzenlenişi cinsel farklılığın tam da maddenin şekillenmesinde işlediğini öne sürer. Ancak bu sadece akla aykırı olarak tanımlanan bir madde değildir ki burada akıl kendisine aynı güçle karşı koyan maddeselliğe göre ve bu maddesellik içinden hareket eden bir şey olarak anlaşılmalıdır; eril ile dişil de söz konusu karşıt pozisyonları işgal eder. Cinsel farklılık neyin yazılım alanını işgal edeceğinin formülasyonunda ve sahneye konmasında da işler. Tıpkı neyin bu zıt pozisyonları destekleyen şartlar olarak onların dışında kalması gerektiğinin belirlenmesinde işlediği gibi. Tek bir dışarıyı yoktur, Formlar bir dizi dışlama gerektirdiği için dışladıkları aracılığıyla hem var olur hem de kendilerini kopyalarlar. Başka türlü söylemek gerekirse hayvan olmama, kadın olmama, köle olmama durumu aracılığıyla, yani uygunluğu bir mülk, milli ve ırksal sınır, erilcilik ve zorunlu heteroseksüellik karşılığı satın alınanlardan biri olmamak üzere, hem var olur hem de kendilerini kopyalarlar.

Bu alanların her birinden bir tersine taklitler dizisi belirlediği için sözkonusu taklitlerin hiçbirisi birbirine benzemeyecektir. Eğer efendinin söyleminin tersine dönmesi ve işgali söz konusuysa bu kuşkusuz farklı alanlardan gelecektir ve bu yeniden anlamlandırıcı pratikler aklın üstün hâkimiyetinin kendini kopyalayan varsayımlarını bozan yollarla birbirlerine yaklaşacaklardır. Çünkü kopyalar konuştuğunda, ya da yalnızca maddesel olan imlemeye başladığında, aklın perspektif alanı daima üstüne kurulmuş olduğu krizle sallanır. Ve Irigaray'ın tahayyül ettiği ‘başka yer’in başka bir yerini sınırlandırmanın bir yolu olmayacaktır çünkü her muhalif söylem kendi dışarısını, kendi imlenemez yazılım alanı üzerinden atanma riskini alan bir dışarısını, üretecektir.

Bu herhangi bir hakikat rejiminin kaçınılmaz ve kurucu şiddeti olarak belirirken, dışlamanın, imlemenin üzücü zorunlulukları olarak, kolayca onaylandığı bu kuramsal patosa direnmek önemlidir. Amaç, söz konusu dışlamanın şiddetinin sürekli olarak bir alt edilme sürecine maruz kaldığı bu zorunlu dışarıyı müstakbel bir ufuk noktası olarak yeniden şekillendirmektir. Ancak söylemin kendi sınırlarıyla karşı karşıya geldiği, verili bir hakikat rejimi içinde dahil edilmeyenin anlaşılmazlığının dilbilimsel uygunsuzluğun ve temsil edilemezliğin bozguncu sahası şeklinde işlediği bir alan olarak dışarısının korunması da eşit derecede önemlidir. Bu, söz konusu normatif rejimi-

48 *The Symposium*, 206b-208b.

min kendi devamlılığına esaslı bir tehdit teşkil edecek olan şeyi temsil etmedeki yetersizliği üzerinden bu rejimin azılı ve olumsal sınırlarını aydınlatır. Bu bağlamda, hedef radikal ve kapsamlı bir temsil edilebilirlik değildir sadece: her marjinal ve dışlanmış pozisyonu verili bir söylem dahilinde içermek, o pozisyon olarak konuşmak, o pozisyonu söz konusu rejime kazandırmak, tek bir söylemin kendi sınırlarıyla hiçbir yerde karşı karşıya gelmediğini, onun bütün farklılık imlerini evcilleştirebileceğini iddia etmektir. Eğer politikanın dilinde zorunlu bir şiddet varsa, bu ihlalin riskini, içinde sonlandırmadan ve hükmetmeden ilerlettiğimiz dışlamaları sahiplenmeye başladığımız –ancak asla bütünüyle sahiplenemediğimiz– bir diğer risk takip edebilir.

Formsuz Dişillik

Göründüğü kadarıyla, Platon'un fantazmatik ekonomisi yersiz bir biçimde dişili bir *morftan*, şekilden yoksun kılar. Çünkü o haznedir, bu haliyle daimidir ve dolayısıyla yaşamayan, şekilsiz ve isimlendirilemez bir var olmayan şeydir. Bir bakıcı (*nurse*), anne ve rahim olarak dişil, kısıtlı bir tanım aracıyla biçimle ilişkili bir dizi işleve indirgenmiştir. Bu bağlamda, Platon'un maddesellik üzerine söylemi (eğer *hypodochē* üzerine söylemini öyle kabul edebilirsek) dişil beden nosyonunun bir insan bedeni olmasını yasaklayan bir söylemdir.

Eğer bedenin maddeselliğini sorgulamaya başlarsak bedensel hasar iddialarını nasıl meşrulaştırabiliriz? Bu noktada Platoncu metin aracılığıyla yasallaşan, tam da madde kavramını kuran ihlaldir. Aynı ihlal söz konusu kavramı harekete geçirir ve devamlılığını sağlar. Daha da ötesi Platon'un metninde dişil ve şekilsiz olan, dolayısıyla bir bedenden yoksun olan maddesellik, dişil maddesellikten olmamakla beraber onun aracılığıyla şekillenmiş bedenler arasında bir ayrım vardır. Yerleşik maddesellik nosyonlarını tekrarlayarak ve daha da açık söylemek gerekirse söz konusu nosyonların "indirgenemez" gerçekler olarak işlediği üzerinde ısrar ederek hangi noktaya kadar dişilin kurucu ihlalini koruyabilir ya da devamlı kılabiliriz? Madde kavramının bir ihlali koruduğunu ve tekrar dolaşıma soktuğunu ve kavramdan ihlalin telafisi için yararlandığını dikkate aldığımızda telafi etmeye çalıştığımız hasarı tekrar üretme riskini almış oluruz.

Timaeus bize bedenleri değil, sadece verili bir heteroseksüel birleşme fantezisini ve eril otogenezi güvence altına alan o bedensel konum figürlerinden arta kalanı ve bu yerinden edişle beliren boşluğu verir. Çünkü hazne bir ka-

dın değildir; o, bu metafiziksel kozmogoninin düş âleminde kadınların vücut bulduğu, maddenin yapılanmasında büyük ölçüde tamamlanmamış kalan, bir figürdür. Belki de Irigaray'ın da öne sürdüğü gibi maddenin tarihi bütünüyle alma eylemi (alıcılık: *receptivity*) sorunsalına ayrılamaz bir biçimde bağlıdır. Bu örtük ve karşıdakinin biçimine zarar veren figürleri, oluşmasına katkıda bulundukları maddeden ayırmanın bir yolu var mıdır? Belirli bir noktaya kadar maddenin tarihinde kodlanmış olan cinsel farklılık tarihini ayırmaya başladık. Öyle gözüküyor ki, feminist pratik için olası tek zemin görevini üstlenecek olan şeyin bir madde nosyonu mu ya da bedenlerin maddeselliği mi olduğu sorusu sarsıcı bir biçimde bulanık kalıyor. Bu bağlamda, birçok farklı anlama gelebilecek Aristocu üslup hâlâ madde sorununun ikiyüzlülüğünü hatırlatıcı bir işlev görüyor. Başka bir şekilde söylemek gerekirse, belki de maddeselliğin cinsiyetinin ağırlığı altında ezilmemiş bir cinsiyet maddeselliği yoktur.

Geriye kalan kimi ucu açık sorulara gelecek olursak: Bedenlerin maddeselliğini tanımlama çabası içinde maddenin verili bir versiyonunun varsayımı nasıl neyin kavranılabilir bir beden olarak belirip beliremeyeceğine önceden delalet edebilir? Beden sorununu sözsüz normatif kriterler nasıl şekillendirir? Böylesi kriterleri, bedenleri hedef alan epistemolojik yüklemeler olmanın ötesinde, aracılığıyla bedenlerin eğitildiği, düzenlendiği ve şekillendiği kimi düzenleyici sosyal idealler olarak anlayabilir miyiz? Bir beden şeması basit bir biçimde çoktan şekillendirilmiş olan bedenlerin üzerine bir yükleme değil, aksine bedenlerin şekillenmesinin bir parçasıysa, üretimi veya yasaklamanın şekil verici gücünü morfogenez sürecinde nasıl düşünebiliriz?

Burada soru, Platon'un bedenlerin nasıl olabileceği üzerine ne düşündüğü ya da bedenin nesinin onun için kesinlikle düşünülemez olduğu değildir. Aksine esas soru, bedensel yaşamı ürettiği öne sürülen formların, kavranılabilir bedensel hayatın sahasını sınırlayan ve kuşatan dışarıda bırakılmış bir alanın üretimi aracılığıyla işleyip işlemediğidir. Yasaklamanın şiddeti ürkütücü bir dönüşün spektrasını ürettiği için, söz konusu üretimin mantığı bir noktaya kadar psikanalitikdir. O takdirde bedenin sınırlarının nasıl cinsel tabular aracılığıyla belirlendiğini sormak üzere psikanalize başvurabilir miyiz?⁴⁹ Ne noktaya kadar bedenlerin fallogenezinin (fallik oluşumunun)

49 Mary Douglas, *Purity and Danger*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1978; Peter Stallybrass ve Allon White, *The Politics and Poetics of Transgression*, Ithaca: Cornell University Press, 1986.

Platoncu açıklaması fallusu cinsiyetlendirilmiş konumsallığın mecazi sembolü varsayan Freudcu ve Lacancı açıklamaları öngörür?

Cinsiyetli bedenlerin sınırlandırılması, şekillendirilmesi ve deforme edilişi, bir dizi kurucu yasak, bir dizi zorunlu kavranabilirlik kriteri aracılığıyla hayata geçiriliyorsa, göz önünde bulundurduğumuz sadece bedenlerin kendilerinden belli bir uzaklıkta olan kuramsal bir pozisyonun ya da epistemik bir konumun bakış noktasından bakıldığında nasıl belirdiği değildir. Aksine, kavranabilir cinsiyet kriterlerinin bedenlere ait bir saha oluşturabilmek için nasıl işlediğini ve belirli kriterlerin düzenledikleri bedenleri ürettiklerini ne kadar kesin bir biçimde anlayabileceğimizi soruyoruz. Yasaklamanın şekil verici gücü kesin bir biçimde neye bağlıdır? Bu, kişinin bedenini ta kendisi olarak nitelemek isteyebileceği bir şeyden radikal olarak ayrılabilir olan bedeninin psişik bir deneyimini mi belirler? Başka bir deyişle bu, morfogenezdaki yasaklamanın üretici gücünün *morphe* ve *psyche* arasındaki ayrımı sürdürülemez kıldığı bir duruma mı işaret eder?

İngilizceden çeviren: Cüneyt Çakırlar & Donat Bayer